

مولانا عبد سید

ان کے ناقد

مولانا سید احمد ایم۔ اے اکبر آبادی

سندھ سٹاکس اکادمی لاہور

مولینا سعید احمد سندھی

اور  
اُن کے ناقد

از  
مولینا سعید احمد ایم۔ ایے اکبر آبادی

سندھ گراکادمی۔ لاہور



قیمت

جنوری ۱۹۴۶ء

دو روپے بارہ آنے

مرکٹسٹائل پریس چیمبر لین روڈ لاہور میں باہتمام محمد صدیق بریلوٹر پبلشر نے  
چھپوا کر نسخہ ساگر اکادمی ٹیل روڈ لاہور کو شائع کیا۔

۴۹/۲۵، ۸۱/۹۱، ۱۹۲/۱۱ صفحہ گیلانی الیکٹرک پریس ہسپتال روڈ لاہور میں  
چھپے

# عرض ناشر

”مولانا عبید اللہ سندھی“ نام کی کتاب پر ستمبر ۱۹۷۷ء کے ”معارف“ میں مولانا مسعود عالم ندوی کے قلم سے تنقید شائع ہوئی۔ اور ”معارف“ کی اسی اشاعت میں مولانا سید سلیمان ندوی نے شذرات میں مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم کی وفات کا ذکر کرتے ہوئے تعزیت کی ایک دو سطر بھی لکھیں۔ بے شک شذرات نگار کو اس بات کا پورا حق تھا کہ اگر وہ چاہتے تو مرحوم کے متعلق تعزیت کی یہ دو سطر بھی نہ لکھتے، لیکن اس ضمن میں ”معارف“ میں جو تنقید چھپی، وہ نہ صرف یہ کہ ”انتہائی غضب آلود، اشتعال انگیز اور ہیجان پرور لب و لہجہ میں لکھی گئی تھی اور اسے ٹھیک اس مہینہ میں شائع کیا گیا تھا“

عجب کہ مولانا سندھی کے انتقال پر ملال سے ان کے ہزاروں عقیدت مندوں، دوستوں اور شاگردوں کے دل چھلنی ہو رہے تھے بلکہ یہ تنقید اپنے مطالب کے اعتبار سے بھی بڑی گمراہ کن تھی۔ اور اس میں نہ تو ان علمی مسائل سے انصاف کیا گیا تھا، نہ پرگہ تنقید نگار کو اعتراض تھا، اور نہ مرحوم کے افکار کی صحیح ترجمانی کی گئی تھی۔

ہم تنقید نگار کے خلوص نیت پر شبہ نہیں کرتے، لیکن بد قسمتی یہ ہے کہ مولانا مسعود عالم کا انداز بیان علمی نہیں بلکہ خطیبانہ ہے اور دقیق علمی مسائل پر علمی سنجیدگی اور حکیمانہ غور و فکر کی بجائے منبر خطابت سے گفتگو کرنا ٹھیک نہیں ہوتا۔ اگر تنقید نگار مولانا مرحوم



کے افکار پر ٹھنڈے دل سے اور جذبات کی رو میں نہیں بلکہ علمی نقطہ نظر سے بحث کرتے اور  
مرحوم کی جو غلطیاں ہوتیں، ان کو آشکارا فرماتے تو نہ صرف اہل علم ان کی اس کوشش کو سراہتے  
بلکہ ہمیں یقین ہے کہ خود مرحوم کی روح کو اس سے بڑی مسرت ہوتی، کیونکہ مرحوم کو زندگی  
میں جو چیز سب سے زیادہ عزیز تھی، وہ یہی حقائق حق تھا۔

”معارف“ کی اس تنقید کے جواب میں مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے ”بران“ میں تبصرہ  
پر تبصرہ کے عنوان سے مضامین کا ایک سلسلہ لکھا۔ اور نقل اور نقل ہر دو جہت سے یہ  
ثابت کیا کہ اس تنقید کی عمارت کتاب و سنت کی بنیادوں پر نہیں جیسے کہ تنقید نگار کا دعویٰ  
ہے، بلکہ شخصی یا زیادہ سے زیادہ طائفی معیاروں پر قائم ہے۔ ان مضامین کو لکھنے میں جس  
وسعت علم، عمق نظر، صحت استدلال اور زبان اور بیان کے حسن و اثر آفرینی سے کام لیا گیا  
ہے، اس کو دیکھتے ہوئے اور مسائل زیر بحث کی غیر معمولی اہمیت کا خیال کرتے ہوئے ہم یقین ہے  
کہ اس دور کی فکری تاریخ میں مولانا سعید احمد کے ان مضامین کو آگے چل کر خاص حیثیت  
حاصل ہوگی، اور گو ان مضامین میں جس بحث کو مولانا موصوف نے اٹھایا ہے، وہ بقول  
ان کے، ابھی ناتمام ہے، لیکن اس ناتمام بحث کا بھی محفوظ ہو جانا بے حد ضروری تھا  
چنانچہ ہماری درخواست پر مولانا نے ہمیں یہ اجازت مرحمت فرمائی کہ ان مضامین کو کتابی  
شکل میں یکجا کر دیا جائے۔ ہم تہ دل سے مولانا موصوف کی اس کرم گستری کے شکر گزار ہیں۔  
کتاب کے آخر میں مولانا مسعود عالم کا تبصرہ بھی شامل کر دیا گیا ہے تاکہ جواب تبصرہ  
کے ساتھ اصل تبصرہ بھی سامنے آجائے۔

بہم  
سندھ ساگر اکادمی



# فہرست مضامین

۱۷	پیش لفظ
۲۲	زندگی اور شخصیت
۲۸	ہندوستانی قومیت
۵۹	وحدت انسانیت، وحدت ادیان اور اسلام
۷۰	قرآنی حکومت
۸۳	رسوم مذاہب
۸۸	دین اسلام کی عالمگیریت
۹۷	وحدت الوجود
۱۰۹	اسلام اور قومی رجحانات
۱۱۷	عربوں کی فضیلت
۱۲۹	کیا اسلام قومیت کا منکر ہے
	تحویل قبلہ کی مثال

تشریح احکام اور بین الاقوامی خصوصیات

قومی قانون

فقہ حنفی

فقہ حنفی کی خصوصیات

سنت

احکام قرآن کی ابدیت

مسئلہ خلق قرآن

اکبر کا دین الہی

اشتراکیت

معارف کی تنقید

۱۳۵

۱۶۱

۱۶۷

۱۷۸

۱۹۷

۲۰۲

۲۱۶

۲۳۲

۲۴۹

۲۵۷



# پیش لفظ

از محمد سرور

ہندوستان میں اٹھارہویں صدی کی ابتدا ہی سے مسلمانوں کا زوال شروع ہو گیا تھا۔ سترہویں صدی میں عالمگیر علیہ الرحمۃ کا انتقال ہوا اور اسکے فوراً بعد اٹھارہویں صدی شروع ہو جاتی ہے۔ دہلی کی مرکزی حکومت کے خلاف مرہٹوں، جاٹوں، اور سکھوں کا خروج تو ایک طرف رہا جو مسلمان امیر اس میں لڑنے لگے! اور نتیجہ یہ نکلا کہ نہ صرف دہلی کی مرکزی حکومت کمزور ہو گئی، بلکہ صوبوں میں مسلمانوں کی جو خود مختار ریاستیں قائم ہوئی تھیں، ان میں سے اکثر مٹ گئیں، اور جو باقی رہیں، انکی آزادی چھین گئی۔ اس سے یہ ہوا کہ وہ مسلمان طبقے جن کا پیشہ سپاہ گری تھا، بے روزگار ہو گئے اور انکو کسب معاش کیلئے کٹینی بہادر کی فوجوں میں بھرتی کر لی گئی۔ پڑوسیوں کی مدد سے جو سلطنت کی مدد سے چل رہے تھے، بند ہو گئے اور اہل کماں و طالبان علم رزق کی تلاش میں مارے مارے پھرنے لگے۔ یہ حالت تھی کہ شہر کا منہ گامہ گرم ہوا! اور اس وقت مسلمانوں کی رہی سہی جو بھی جمعیت تھی، وہ اس منہ گامے کی نذر ہوئی اور اس طرح ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ کا ایک ورق الٹ دیا گیا۔

زندہ قومیں جب بے ڈال سے دوچار ہوتی ہیں تو وہ آسانی سے زمانے کے سامنے ہتھیار نہیں ڈال دیتیں۔ اس کشمکش میں ان میں اکثر غیر معمولی فکر و نظر اور عزم و ارادے والے افراد پیدا ہوتے ہیں جو جان توڑ کوشش کرتے ہیں کہ زوال کی رو کو تھامیں اور قوم کی تقدیر کو بدل دیں! اور اگر ان بزرگوں کی کوشش کسی وجہ سے اس وقت بار آور نہیں ہوتی، تو اسکے یہ معنی نہیں کہ انکی کوششیں انکاں گئیں۔ اس سلسلہ میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب قوم زوال کا پورا چکر کاٹ کر نئے سرے سے زندگی کیلئے تیار ہو کر شروع کرتی ہے تو بعد زوال



کے ہی بزرگوں کے افکار سے قوم کے دماغوں میں نئی حرکت اور ان کے دلوں میں نئے ولولے پیدا ہوئے  
 ہیں اور اس طرح نئی زندگی "انفس ہائے رمیدہ" سے نئی زندگی حاصل کرتی ہیں۔

ترجمہ: ہمارے ان زوال شروع ہوا، اسکی روئے تمام کیلئے مسلمانوں کے حکمران طبقوں نے  
 اپنی پوشیدہ کین اور عوام نے بھی اسکے لئے جانیں لڑائیں۔ حکمرانوں میں آصف جاہ دہلی علی ہید اور  
 پہلے۔۔۔ پیش پیش محمد اور قومی زوال کے خلاف جمہور مسلمانوں میں جو حرکت پیدا ہوئی، اس کا سلسلہ  
 دہلی سے ایک بزرگ اور عارف و شریعہ ہوتا ہوا شاہ ولی اللہ عالمگیر کی وفات کے چار سال پہلے پیدا  
 ہوئے۔ پندرہ سال کے تھے کہ اپنے والد کی سند درس پڑھیں اور پھر ساری عمر درس و تدریس اور  
 تصنیف و تالیف کے ذریعہ اپنے افکار و تعلیمات کی تبلیغ فرماتے رہے، آپ کے بعد آپ کے صاحبزادے  
 شاہ عبدالعزیز نے اس مانت کو سنبھالا۔ یہاں تک کہ یہ دینی اور فکری تحریک ایک سیاسی جمہوریت کی  
 حیثیت اختیار کرتی ہے اور سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید اور ان کی جماعت ہندوستان  
 اور افغانستان کی متحدہ ایرانی حکومت قائم کرتی ہے۔ پھر پنجاب کی سکھ حکومت کے اس کی ٹکر  
 ہوتی۔۔۔ یہ۔۔۔ نو بزرگ شہید ہو جاتے ہیں۔ اور ان کے جاں نثاروں کی جماعت تتر بتر ہوتی  
 ہے۔ یہ سلسلہ کا واقعہ ہے اور اس کے کچھ عرصہ بعد ۱۸۵۷ء میں ہندوستان انگریزوں کا پورا تسلط ہو جاتا ہے۔  
 ۱۸۵۷ء میں بالاکوٹ کے مقام پر سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید کی شہادت اور ۱۸۵۷ء  
 میں ہندوستان کی پہلی جنگ آزادی کی ناکامی پر مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد کا ایک درختم ہوتا  
 ہے۔ ان حوادث کے مسلمانوں کے فعال عناصر کا منتشر ہونا ایک فتنی امر تھا۔ لیکن تھوڑے عرصہ بعد  
 ہی ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری قوم کے ان فعال عناصر میں پھر ایک حرکت پیدا ہوتی ہے چنانچہ ان کا  
 ایک حصہ ۱۸۵۷ء میں دیوبند میں اور دوسرا حصہ ۱۸۵۷ء میں علی گڑھ میں تعلیمی تحریکوں کے نام  
 سے جدوجہد شروع کر دیتا ہے۔ یہاں کے مسلمانوں کے موجودہ دور کا آغاز ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ دیوبند  
 اور علی گڑھ یہ دونوں ہیں ہماری اس دور کی تمام علمی و عملی جدوجہد کے۔ دیوبند قدامت پسندوں  
 اور محققین کا مرکز بنا۔ اور علی گڑھ کے مجدد اور حاضر رہیسی کی تحریک نے جنم لیا۔ ایک نے



”سلف صالح کو اپنا نصب العین بنایا۔ اور علی گڑھ کو اصولاً سلف صالح کا منکر نہ تھا لیکن  
 مثلاً اس کی نظریات پر بہت کم اور حال پر بہت زیادہ رہی۔ اس کی شاید ہی کسی کو انکار ہو کہ دیوبند  
 اور علی گڑھ زندگی کے جن دو رجحانوں کے حامل ہیں، ہماری قوم کو اس وقت ان دونوں کی ضرورت  
 تھی۔ اور دونوں کے صحیح امتزاج ہی میں ہماری قومی زندگی کا روشن مستقبل مضمر ہے، کیونکہ اکثر و  
 بیشتر محض قدامت پسندی چھوڑ کر نئی جاتی ہو۔ اور اگر حاضر پرستی ہی فکر و عمل کی ساری گائیڈ  
 بن جائے تو اس کی قومی زندگی ٹھٹھکی جاتی ہے۔ قدامت پسندی و رجحانیں صحیح توازن کی  
 اس وقت ہی صورت تھی کہ دیوبند اپنی حدود میں رہ کر کام کرتا اور علی گڑھ اپنی جگہ تجدید کی تحریک  
 چلاتا، اور اس طرح ان دو نو اصلاح پسند انقلابی تحریکوں کا فطری ارتقا عمل میں آتا۔

کسی کو یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ دیوبند تو محض ایک دارالعلوم کا نام ہے۔ یہ بات صحیح نہیں۔  
 دیوبند ایک تعلیمی تحریک ہے۔ اور تعلیم کبھی کتابیں پڑھنے اور پڑھانے تک ہی محدود نہیں رہتی۔ دیوبند  
 ایک خاص فکر اور ایک خاص فلسفہ زندگی کی دعوت کے لئے وجود میں آیا تھا، اور تقریباً اٹھتر  
 سال سے وہ یہ دعوت دے رہا ہے۔ اور روز بروز اس کی دعوت کا دائرہ وسیع ہوتا جا رہا ہے، اس  
 مدت میں ہزاروں اور لاکھوں افراد دیوبند سے تسلیم پا کر ملک کے ہر حصہ میں اور قومی زندگی  
 کے ہر شعبہ میں پہنچ چکے ہیں۔ در اس طرح دیوبندی فکر قوم کی معنوی اور جماعتی زندگی کا ایک مستقل رکن  
 بن گیا ہے، دیوبندی طرح علی گڑھ بھی محض ایک یونیورسٹی کا نام نہیں۔ علی گڑھ ایک مستقل تحریک ہے۔  
 اور اس تحریک نے بھی ہماری نئی نسلوں کے ایک بہت بڑے حصے کو اپنے رنگ میں رنگ دیا ہے۔ جو  
 سطح میں حاضر پرست نئے زمانے کے ہنگاموں کی متاثر ہو کر دیوبند کے دین کا انکار کرتا ہے وہ  
 قوم کا بھی خواہ نہیں، بلکہ دشمن ہے اور جو شخص علی گڑھ کی پچاس سالہ سرگرمیوں کی آنکھیں بند کر لیتا ہے  
 وہ اپنی قوم کو روشنی میں نہیں بلکہ اندھیروں میں لے جانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس معاملہ میں صحیح راہ عمل  
 ہے کہ دیوبند اور علی گڑھ دونوں ایک دوسرے سے قریب ہوں۔ اور ایک دوسرے کی اہمیت و افادیت کو سمجھیں۔  
 دیوبند اور علی گڑھ میں ہم آہنگی اور ایک دوسرے کی قربت کی اس ضرورت کو محض ہماری خوش فہمی



نہ سمجھا جائے بلکہ واقعات خود اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ بیشک شروع شروع میں تو دیوبند اور  
 علی گڑھ میں ایک حد تک بدولت منافرت رہی، لیکن جوں جوں یہ تحریکیں ترقی کے قدرتی مراحل طے  
 کرتی آگے بڑھیں، تو انکی باہمی منافرت بتدریج کم ہوتی گئی اور انکے آپس کے روابط بڑھتے چلے گئے  
 یہاں تک کہ ایک زمانہ ایسا آیا کہ علی گڑھ یونیورسٹی کے نوجوانوں نے دارالعلوم دیوبند کے صدر  
 مدرس مولانا محمود حسن کو اپنا میر کارواں بنایا، اور ان کے مبارک ہاتھوں سے خود علی گڑھ مسلم یونیورسٹی  
 کی جامع مسجد کے اندر نیشنل مسلم یونیورسٹی کا افتتاح کرایا۔ یہ کیسے ہوا؟ اس کی تفصیل بھی سن لیجئے۔  
 علی گڑھ جب وجود میں آیا تو سر سید احمد خاں میں ہر نئے کام کی بنیاد رکھنے والے کی طرح  
 اپنے مشن کی فوری ضرورت اور اسکی غیر معمولی افادیت کے متعلق بڑا جوش و خروش تھا۔ چنانچہ قدرتی  
 بات تھی کہ وہ اس معاملہ میں حد اعتدال پر نہ رہتے۔ مانا سر سید مشرقیت کی بیزاری تھی اور مغربیت کی  
 محبت میں، نگاہ بہت غلو تھا، لیکن انصاف سے دیکھا جائے تو سر سید کی مشرقیت سے یہ بیزاری اس بنا  
 پر نہ تھی کہ وہ اپنی قوم کی علمی و تمدنی میراث سے بیگانہ تھے، آثار الصنادید کا مصنف، ابو الفضل کی  
 ”آئین اکبری“ کا قدر داں اور مصمم، قرآن مجید اور انجیل و تورات کے مطالب کی مطابقت کی چھان  
 بین کرنے والا محقق اور ابن رشد امام غزالی و رشاد ولی اللہ ایسے حکماء اسلام کی کتابوں سے اپنی  
 عقلیت کی دعوت کے ثبوت میں دلائل و شواہد ڈھونڈنے والا عالم مغربی تمدن کا پرستار تو ہو سکتا ہے  
 لیکن اسے قومی میراث تمدنی کا شکر نہیں کہا جاسکتا۔ بات دراصل یہ ہے کہ سر سید مشرقی دماغ  
 کے جمود اور مشرقی وضع کی فرسودگی و نالائقی اور اسکی نقیض تھاکہ اس کو ختم کئے بغیر قوم ترقی کی طرف ایک قدم نہیں  
 اٹھا سکے گی۔ چنانچہ انہوں نے وہی کیا، جو ہر تحریک کا بانی کرتا ہے، یعنی ایک غلو کا توڑ دوسری غلو سے کرنا چاہا  
 دوسری طرف دیوبند تھا جس کے بانی علامہ میں انگریزوں سے لڑ چکے تھے اور گو اس لڑائی میں  
 انھیں شکست ہوئی، لیکن اس شکست کو انہوں نے تسلیم نہیں کیا، اور اگرچہ کھلم کھلا اب وہ اپنے دشمنوں سے  
 لڑ نہیں سکتے تھے، لیکن انہوں نے علمی فکری، تمدنی اور سیاسی محاذ پر اپنی لڑائی برابر جاری رکھی، علماء دیوبند  
 کی نسبت یہ سمجھنا کہ وہ انگریزی زبان کی تحصیل کو محض اس لئے ناجائز خیالتے تھے کہ یہ کافرو کی زبان ہے، بیشک

نہیں سوال دراصل اُس وقت انگریزی پڑھنے کا نہ تھا۔ سر سید انگریزی کے ساتھ ساتھ قوم کو زندگی کی تمام مغربی قدروں کو بھی اختیار کرنی کی دعوت دے رہے تھے۔ دوسرے لفظوں میں اس کے یہی معنی تھے کہ تازہ تازہ شکست کھائی ہوئی قوم فاتح دشمن کے سامنے بالکل سر تسلیم خم کر دے، ظاہر ہے علماء اس کے کچھ بھی تیار نہ ہوتے اور قوم کے متوسط اور نچے طبقوں کو چھوڑ کر عوام مسلمان بھی اس کا یا پلٹ کیلئے اس وقت راضی نہ تھے۔ ان حالات میں یہ قدرتی بات تھی کہ علی گڑھ مغربیت کی طرف جتنا زیادہ جھکتا، اسی قدر دیوبند والے مغربیت سے بدکتے۔

یہ سب باتیں اُس زمانے کی ہیں جب کہ دیوبند اور علی گڑھ کی ابتدا ہوئی تھی لیکن جوں جوں زمانہ گزرتا گیا اور دونوں کو نئے نئے حالات کی سابقہ پڑا تو آپس کی یہ بغایت آہستہ آہستہ کم ہوتی چلی گئی اور باہمی تقارب اور توافق کی راہیں زیادہ پکڑنے لگیں جس اتفاق کی سرسید کے بعد علی گڑھ کی کشتی کے ناخدا محسن الملک بنے، جو طبیعتاً اعتدال پسند اور زمانہ شناس تھے، انہوں نے علی گڑھ کی ”نخیریت“ سے علماء کو جو بدگمانی پیدا ہو گئی تھی، اُس کو دور کر نیکی کوشش کی، ان کے بعد وقار الملک کی جن کے زمانے میں دیوبند اور علی گڑھ کے روابط اور برہم اور کوشش یہ کی جانے لگی کہ دیوبند کے فلاح تحصیل علی گڑھ میں انگریزی پڑھنے کے لئے جائیں، اور علی گڑھ کے گریجویٹوں کو دیوبند میں اسلامی علوم حاصل کرنے کے مواقع بہم پہنچائے جائیں۔

اوپر کے یہ تین رجحانات جو علی گڑھ تحریک میں بروئے کار نظر آتے ہیں، کم و بیش اس قسم کی رجحانات خود دیوبند تحریک میں بھی پای جاتے ہیں۔ بانیان دیوبند میں مولانا رشید احمد گنگوہی کی طبیعت کا یہ رنگ تھا کہ ایک دفعہ کوئی نیچری مولانا محمد قاسم کا مہمان ہوا۔ مولانا نے اس کی عزت و تکریم کی تو مولانا گنگوہی کو ”نیچری“ کی اس عزت و تکریم سے اندیشہ ہوا کہ عام لوگ اس حسن سلوک کی وجہ سے ”نیچری“ کے بارے میں غلط فہمی میں نہ پڑ جائیں، اس کے برعکس بانیان دیوبند میں مولانا محمد قاسم تھے جو علم دین کے ساتھ ساتھ فلسفہ و حکمت کا ذوق بھی رکھتے تھے۔ اور یہی وجہ ہے کہ انہیں نہ تو غیر مسلموں سے ملنے میں تامل ہوتا تھا، اور نہ کسی نیچری کی مدارت میں کوئی خدشہ نظر آتا تھا۔ ان دنوں بزرگوں کے بعد



شیخ الہند مولانا محمود حسن آتے ہیں، وہ نہ صرف یہ کہ پنجابیوں سے ملتے ہیں، بلکہ اسلام اور ہندوستان کی آزادی کے لئے ان کو اپنا رشتہ کار اور رازدار بناتے ہیں! اور پھر ایک وقت آتا ہے کہ وہ ہندوؤں کی طرف بھی تعاون کا ہاتھ بڑھاتے ہیں، تاکہ اس طرح دونوں قومیں مل کر ہندوستان کو اجنبی غلامی سے آزاد کرائیں۔

خدا نخواستہ اگر دیوبند سے مراد ایک ایسی مڈ سے کی جاتی ہے جہاں عربی پڑھنے والے طلبہ آتے، اور تعلیم پا کر اپنے گھروں کی راہ لیتے تو دیوبند کی زندگی میں یہ تبدیلیاں جو آپ اوپر دیکھ چکے ہیں، کبھی معرہ وجود میں نہ آئیں! اور اسی طرح اگر علی گڑھ کا مقصد صرف یہ ہوتا کہ نوجوان ذہان انگریزی پڑھتے اور ڈگریاں لے کر یہ کاری نوکریاں حاصل کر سکے قابل ہو جاتے تو علی گڑھ میں جو انقلابات آئے، ان کا کہیں نشان نہ ہوتا، تعلیم ہو یا مذہب، فلسفہ و حکمت ہو یا ادب و فن، اگر یہ چیزیں زندگی کے بہتے ہوئے دھارے سے تعلق ہو جائیں، تو یقینی طور پر یہ روح ہو جاتی ہے کہ یہ اقدار یہ محکمہ دیوبند کا مقصد محض کتابی تعلیم نہ تھا، بلکہ تعلیم تو ایک ذریعہ تھی زندگی کی ان قدروں پر مسلمانوں کی زندگی کو تشکیل کرنے کا، جن قدروں کی حقانیت پر بنائیاں دیوبند کو ایمان تھا، اس طرح سر سید نے سرکاری دفتروں کے لئے محض کلرک فراہم کرنے کے لئے علی گڑھ کا یہ کھڑا کھڑا نہیں کیا تھا، ان کے سامنے بھی زندگی کی چند قدیں تھیں جنکے متعلق ان کو یقین تھا کہ اگر مسلمانوں نے نئے زمانے میں ان پر اپنی زندگی کو نہ ڈھالا تو وہ کہیں کے نہ رہیں گے، قصہ مختصر دیوبند و علی گڑھ کی تحریکوں کا وجود ہماری قومی زندگی کے شدید تقاضوں کا نتیجہ تھا، یہی وجہ ہے جیسے جیسے زندگی بدلتی گئی، جب تک ان تحریکوں کی زندگی پر نظر رہی، یہ بھی اس کے ساتھ ساتھ بدلتی گئیں! اور مجبوراً ان کو زمانے کے حالات و گرد و پیش کی ضرورتوں کا ساتھ دینا پڑا۔

خالص علمی لوگ اور اسی طرح خالص علمی دارے اکثر اپنی دنیا آپ بنا لیتے ہیں، یہ دنیا عام طور پر فطری ہوتی ہے! اور وہ دنیا جس میں خدا کی مخلوق چلتی پھرتی، اور اپنی روزمرہ زندگی کی ضرورتیں پورا کرتی ہے، اس کو اس نظری دنیا کو بہت کم تعلق ہوتا ہے، اس طرح کے علمی لوگ اور علمی دارے زندگی سے

دُورہ کر زندگی کو معیار بناتے اور انہی پر انسانوں کو ناپتے ہیں۔ اور ضابطہ ہر چیز ان معیاروں پر کسی انسان کا  
 جو نظریٰ نیا میں نہیں، بلکہ ماویٰ نیا میں رہتا ہے۔ پورا اترنا قریب قریب ناممکن ہوتا ہے۔ چنانچہ ہوتا ہے کہ یہ  
 ادارہ اور یہ لوگ قومی زندگی میں محدود معاون ہونے کے بجائے اس کی ترقی کی راہ میں روک بن جاتے ہیں  
 لیکن وہ علم یا وہ ادارہ جو زندگی کو اپنا تعلق نہیں توڑتا اور بدلتے ہوئے حالات میں انسانوں کی منت  
 ضروریات پر خواہ وہ ضروریات دنیوی ہوں یا جسمانی، معاشی ہوں یا سیاسی، اس کی نظر رہتی ہے، اس علم  
 اور اس ادارہ قوم کی زندگی کا سب سے بڑا سہارا ہوتا ہے اور مشہد میں قوم کو یہی طرح کے ادارے رہنمائی ملتی ہے۔  
 سب سے یونینڈالوں کے متعلق ہم نہیں کہتے لیکن اس کی کوئی نگار نہیں کر سکتا کہ ابتدا سے یکریٹک یونینڈال  
 ایک ایسی سربراہی رہے جو ہمیشہ قوم کی نبض پر رہے۔ اس نے قومی زندگی کی ضروریات پر رہا رہا  
 رہی۔ اقدار یہ کہ مندرجہ بالا میں یونینڈال ایک ادارہ ہے جسے ہم حقیقی معنوں میں جمہور کا ادارہ کہہ سکتے  
 ہیں بیشک یونینڈال علمی ذرہ ہے لیکن سکے باوجود اس نے جو بھی زندگی کو اپنا تعلق نہیں  
 کیا، اور یہی وجہ ہے کہ اس نے ہمیشہ قوم کی ہر حیلہ پر رہنمائی کی ہے مثلاً ۱۸۵۷ء کے بعد ایک طرف مسلمانوں کی اندر جمہوری  
 بطنی اور دینی تحریک پھیل باغیا اور دوسری طرف انہوں نے عیسائیوں کے اسلام پر حملہ بول دیا تھا مولانا رشید  
 گنگوہی نے فقہ و حدیث کے درس و تدریس سے اور مولانا محمد قاسم نے سنی بینظیر تقریریں، حکمت فرس کتابوں کی  
 اس وقت بن خاندانوں کا تدارک کیا، اسکے بعد جب کی خلافت پر دشمنی شروع کرتے ہیں، اور اسلامی حکومت کا  
 آخری نشان مٹانے کی کوششیں ہوتی ہیں تو یونینڈال کے صدر نے مولانا محمود حسن چہل سال کے باوجود اٹھ کھڑے  
 ہیں اس کے بعد ۱۹۱۱ء کی جنگ میں ترکی و شکست ہوتی ہے اور مسلمانوں پر دنیا تگ ہو جاتی ہے۔ اور ہر طرف پوسی ہی  
 مایوسی نظر آتی ہے کہ مولانا محمود حسن لڑ کر ہامو کرواں وطن آتے ہیں! اور اپنی قوم کو بتاتے ہیں کہ اب اسلام اور مسلمان  
 کو آزاد کرنے کا صرف ایک ہی حربہ ہے چنانچہ قوم کے غیور اور بہت سے طبقے شیخ الہند کے ارشاد پر اپنا صدقہ  
 کہتے ہیں، دوران کے بتائے ہوئے رستے پر چل کھڑے ہوتے ہیں۔

اس واقعہ پر میں سال گز جاتے ہیں اور اس میں میں ہندوستان کے، برادریہ کی دنیا میں بڑی  
 بڑی انقلابات ہوتے ہیں۔ روس میں کسی فلسفہ پر اشتراکی حکومت بناتا ہے اور اشتراکی انداز ایک سیاسی اصول



مشرق و مغرب میں پھیلنے لگتے ہیں، یورپ میں اسکے خلاف نازیت اور فسطائیت کی تحریکیں اٹھتی ہیں! دھڑلہ مٹا  
 ملکوں میں قحط می اور یورپی اعیانوں پر افراد اور جماعت کی زندگی کو دھلنے کی کوششیں ہوتی ہیں۔ چنانچہ زمانے  
 کے ان تہوہنسا کی لہریں ہندوستان تک بھی پہنچتی ہیں۔ دوسری طرف خود ہندوستان کے اندر کی دنیا اس میں سال  
 کے عرصہ میں بہت کچھ بدل جاتی ہے اور فکر و عمل کی وہ راہیں جو پہلے بڑی جاذب توجہ تھیں اب ہندوستانی ہونے لگتی  
 ہیں۔ بدلے ہوئے حالات میں عوام زندگی کے پہلے دھڑے پر چل نہیں پاتے اور خواہیں حیران و سرگرداں ہیں  
 کہ نئے مسائل کے لئے نئے حل سوچیں۔ لیکن ملک کے کسی گوشے کی شعاع امید نہیں چمکتی۔ ہماری زندگی کے اس  
 موڑ پر بھی دیوبندی کا ایک نئے جذبہ مولینا گنگوہی و شیخ الہند کا ترتیب یافتہ اور مولینا محمد قاسم و شاہ ولی اللہ کے  
 علم و حکمت کی فیض پانی اہوا تھا، ظاہر ہوتا ہے! وہ ان راہوں کی نشان دہی کرتا ہے جن پر چلے بغیر ہندوستان  
 میں نہ تو اسلام پیپ سکتا ہے اور نہ مسلمان عزت و وقار حاصل کر سکتے ہیں۔

مولینا عبید اللہ سندھی مرحوم جن کی شخصیت اور افکار زیر نظر کتاب کا موضوع ہیں، سب جانتے ہیں کہ  
 دارالعلوم دیوبند کے خارج التحصیل تھے، مولینا گنگوہی کی انہوں نے حدیث پڑھی تھی! و شیخ الہند کے عزیز ترین  
 شاگردوں میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ مرحوم نے دیوبندی طریقہ پر تعلیم پائی! اور اسی طریقے پر ساری عمر طلبہ کو پڑھاتا  
 رہا! وراثت کی یونہی روح اور دیوبندی زندگی کے جو ضروری اعمال و آداب ہیں، انکو مرحوم نے برابر اپنا  
 اور مسلک سمجھا، ہو سکتا ہے کہ کسی دیوبندی کو مرحوم کے افکار کی اختلاف ہو۔ لیکن یہ کہ کوئی شخص مولینا کو دیوبند  
 ماننے سے انکار کرے، تو یہ ایک بہت بڑی جسارت ہوگی۔

یہ دیوبندی عالم جب دارالعلوم سے خارج ہوا تو اس کی زندگی کی ایسی ایسی راہوں کی گزرتا پڑا کہ وہ مجبور تھا کہ ہر فکر  
 والوں سے ملے اور ہر جماعت کے کاموں کو دیکھے۔ اس ماننے میں اسے علی گڑھ کے جوانوں کی ملنا پڑتا، ہانکی  
 کتابیں پڑھتا، انکے مذہبی شکوک و رہائی اضطراب کو سمجھنے کی کوشش کرتا، علی گڑھ یونیورسٹی میں جا کر وہاں کی  
 زندگی کا مطالعہ کرتا، اس سلسلے میں کانگریس کے ہندو کارکنوں کی بھی اس کے تعلقات پیدا ہو کر اور اس نے  
 سرحد پار کی جماعت مجاہدین کو بھی جا کر دیکھا! الغرض ایک یونہی عالم ہندوستان میں رہ کر یہاں کی فکری  
 و عملی سرگرمیوں کو جہاں تک جان سکتا تھا۔ وہ مرحوم نے جاننے اور انکو سمجھنے کی کوشش کی۔ اس کے بعد



۱۹۱۵ء میں قسمت خیز بل لیجائی ہو اور سات سال کے بعد وہاں کو وہ ماسکو پہنچے ہیں! وہ پراسکوی ترکی اور  
 ترکی والی جو ہو مجاز میں پناہ گزیں ہوئی جس شخص نے مرحوم کو ایک بھی دکھایا وہ خوب ناپاک کی آنکھیں  
 کتنی تیز اور دور بین ہیں کس قدر وسعت پذیر اور رسا اور دل کننا بڑا تھا، ظاہر ہے وہ جہاں گئے ہونگے انہوں نے زندگی کو  
 خوب دیکھا ہوگا! اور اپنی تمام نظری و فکری صلاحیتوں کو زندگی کی زندگی کا شیبہ اُڑا کر کھینچ کر اس کی طرح لگا دیا ہوگا۔  
 مولینا ابوالاعلیٰ مودودی نے شاہ ولی اللہ کی مجددانہ تحریک کی کامی کے اسباب پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ لکھا ہے  
 جس دور میں شاہ ولی اللہ صاحب، شاہ عبدالعزیز صاحب، اور شاہ اسماعیل شہید پیدا ہوئے اسی دور میں یورپ  
 قرون وسطیٰ کی غیند سے بیدار ہو کر نئی طاقت کے ساتھ اٹھ کھڑا ہوا۔ دُرُبان علم و فن کے محققین، محققین اور موجدین  
 اس کثرت پیدا ہوئے جنہوں نے ایک نیا کی دنیا بدل ڈالی، اس کے بعد موصوف نے یورپ کے محققین کے نام گنا دیے ہیں! اور  
 انہوں نے جو اخلاقیات، ادب، قانون، سیاسیات، اور تمام علوم عمران پر بڑا اثر ڈالا اور جس طرح انتہائی جرات اور  
 میاکی کے ساتھ دنیا قدیم پر تنقید کے نظریات و افکار کی ایک نئی دنیا کی بنیاد ڈالی اس پر بحث کی ہے! گئے چل کر بڑی  
 تفصیل سے اس نئی دنیا کی خصوصیات بیان کی ہیں! اور آخر میں فرمایا ہے سید حسنا! اور شاہ اسماعیل شہید جو علما  
 اسلامی انقلاب برپا کر کے کھڑے تھے، انہوں نے سارے انتظامات کی مگر اتنا نہ کیا کہ اہل نظر علماء کا ایک فیروز  
 بھیتے اور تحقیق کرانے کہ یہ قوم جو طوفان کی طرح چھاتی چلی جا رہی ہے اور نئے آلات، نئے وسائل، نئے طریقوں اور  
 نئے علوم و فنون کے کام لے رہی ہے، اس کی اتنی قوت و دستانی ترقی کا راز کیا ہے! اس کے گھر میں کس نوعیت کے ادارات  
 قائم ہیں، اسکے علوم کس قسم کے ہیں! ان تفصیلاً کو بیان کرنے کے بعد مولینا مودودی فرماتے ہیں کہ پھر سمجھ میں نہیں  
 آتا کہ کس طرح ان بزرگوں کی نگاہ دور رس سے معاملہ کا یہ پہلو بالکل ہی چھل رہا گیا اور آخر میں یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ  
 بہتر حال جب ان سے یہ چوک ہوئی تو اس عالم اسباب میں ایسی چوک کے نتائج سے وہ نہ بچ سکتے تھے۔

بفرض محال اگر یہ مان لیا جائے کہ ان بزرگوں سے یہ چوک ہوئی، تو کیا انہی بزرگوں کے نقش قدم پر چلنے والے  
 ایک صاحب نظر عالم نے اس کی تلافی نہیں کی؟ مولینا عبد اللہ سندھی نے وہ سب کچھ کیا جسکی توقع مولینا مودودی  
 شاہ ولی اللہ صاحب، شاہ اسماعیل صاحب اور سید صاحب سے رکھتے تھے لیکن اسکے باوجود محسوس ہے کہ وہ نوسٹ  
 آج اس نے میں جبکہ دنیا اتنی بدل چکی ہے مرحوم کے افکار کو جو یورپ کو چھٹی طرح سے دیکھنے اور اسکے انقلاب کو  
 حاکم نظر سے سمجھنے کے بعد ہمیشہ کی گئے ہیں، سب سے زیادہ مخالفت میں مولینا مودودی کو مرحوم کی شکایت یہ ہے کہ وہ یورپ



سے مدعو ہو گئے تھے، لیکن ہر موصوف کی یہ شکایت یہی ہو سکتی ہے کہ کوئی انکار نہیں کر سکے گا کہ مولانا سندھی ہی پہلے صاحب نظر عالم ہیں جنہوں نے یورپ کے انقلاب کو دیکھا اور جہانگیر مکن تھا، اسے سمجھنے کی بھی کوشش کی بیشک مولانا مولودی کے نزدیک دیورپ سے مدعو ہوئے تھے لیکن اب دیکھنا یہ کہ کون سی اہل نظر علماء ایسے ہیں جو خیر سے یورپ جاتے ہیں اور مسلمانوں کو بقول موصوف کہ جس جامع اور غیر اسلامی تحریک کی ضرورت ہے جو تمام علوم و فنکار تمام فنون صناعت اور تمام شعبہ ہائے زندگی پر اپنا اثر ڈالے اور تمام امکانی قوتوں کو اسلام کی خدمت کے لیے اس تحریک کیلئے وہاں کی اس خدمت کے لیے ہمارا اپنا یقین ہے کہ ایک صاحب نظر عالم دین جو یورپ جاتا ہوگا اور یورپ کے انقلاب کو سمجھ کر یورپ کے خلوص و دیانتدار جماعت اور ہمہ گیر سپاہیہ برتدین ملت کا کام کرنا چاہے گا، وہ کم و بیش وہی شاہراہ عمل اختیار کرے گا جو مولانا عبید اللہ سندھی نے تجویز فرمائی تھی لیکن اس کے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ۱۹۲۹ء میں جب مولانا واپس وطن آئے تو خود ان کے ذاتی حالات اور ملک کی عام فضا اس کام کیلئے زیادہ سازگار نہ تھی مرحوم پچیس سال تک ایک دوسرے ماحول میں اور سخت محنت شکن و روح درسا عملات میں زندگی گزار کر آئے تھے اور چونکہ انہوں نے کام کی بڑی جلدی تھی اور ان کی عمر حاصل چلاؤ تھا، اس لیے کسی تحریک کی دعوت کیلئے لوگ جس سکون کی توقع رکھتے تھے، وہ ممکن نہ تھا اور پھر مزید وقت یہ آپری کہ ان کی تعلیمات و سیاسی افکار کی ترجمانی ایک ایسے شخص کو کرنی پڑی جو گو علماء دیوبند کا عقیدہ مند تو ضرور تھا لیکن جس علم اور بصیرت کی اس کام کے لیے ضرورت تھی، وہ یورپی طرح اس کا حامل نہ تھا۔ اس لیے ممکن ہے کہ مولانا مرحوم کی ترجمانی کا وہ یوراحق ادا نہ کر سکا ہو۔ خدا کا ہزار شکر ہے کہ ان سب کوتاہیوں کی تلافی برہان کے ان مضامین سے ہو گئی، ان مضامین کو لکھنے والے خود راہکار کے فاضل ہیں۔ اور پھر خدا کے فضل و علوم حاضر میں بھی لمبی و شگاہ کہتے ہیں۔ انصاریہ کہ مولانا سعید احمد آبادی ایم ایس نے ان مضامین میں مولانا مرحوم کی ترجمانی فرما کر یہ ثابت کر دیا ہے کہ واقعی ”حق باحقدار رسید“

مولانا عبید اللہ سندھی دیوبندی تھے، نظام ہر مذہب کی ترجمانی ایک دیوبندی فاضل سے بہتر کون کر سکتا ہے اور پھر یہ کہ مولانا زنگی میں ”ظفر“ کے قائل نہ تھے یعنی یہ نظریہ فکر کے زمانے یا جسم کی حرکت متصل نہیں ہوتی بلکہ وہ ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک اور ایک آن سے دوسری آن میں جست کرتا ہے، اسکے برخلاف مسلسل و منقطع ترقی کو ہی صحیح حوالہ میں ترقی سمجھتے تھے، اب حقیقت یہ ہے کہ مولانا کی فکری دعوت دیوبند کے تاریخی ارتقا کی ایک منسل ہے ضرورت ہے کہ دیوبند کے اہل نظر علماء اس فکری دعوت کو جانیں، پھر اس کے اپنا میں اور اس طرح جس فکری قیادت اور عملی رہنمائی کی دیوبند کو توقع کی جاتی ہے، وہ ان تاریخی فرض کو پورا کرنے کی نظر کتابیں شاہراہ فکر و عمل کی قیادت کی طرف دیوبند کا پہلا قدم ہے۔

# زندگی اور شخصیت

دنیا میں جو لوگ کسی عقیدہ پر ایمان رکھتے یا کسی مذہب کو سچا مانتے ہیں وہ ہمیشہ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم تو ان لوگوں کی ہوتی ہے جو اپنے عقیدہ پر محض اس لئے ایمان رکھتے ہیں کہ خوش قسمتی یا بد قسمتی سے انھوں نے اس عقیدہ پر ایمان رکھنے والے گھرانے میں جنم لیا ہے۔ اس عقیدہ کو سچا مانتے والے لوگوں کی گودوں میں پرورش پائی ہے۔ اور ایک ایسی سوسائٹی اور ایسے ماحول میں ذہنی تربیت و تعلیم کے مختلف مدارج طے کئے ہیں جو اس عقیدہ کا یقین رکھتے ہیں۔ اس قسم کے لوگوں کا ایمان "ایمانِ کامل" سہی۔ لیکن اگر وہ صرف اسی پر قناعت کر کے بیٹھ جائیں تو ان میں اس بات کی صلاحیت کم ہوتی ہے کہ وہ اپنے عقیدہ کی سچائی اس کے مخالفوں اور دشمنوں سے بھی منوا سکیں۔

اس کے برخلاف دوسری قسم کے لوگ وہ ہوتے ہیں جو اس عقیدہ کا بلند نظری۔ وسعت فکر اور تعمق خیال سے خود اپنے یا اپنے زمانہ کے طرز فکر کے ماتحت



پوری طرح جائزہ لیتے ہیں۔ عقل و فراست کی کسوٹی پر اس کو خوب اچھی طرح پرکھتے اور اس کا کھرا کھوٹا معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور جب ان کے دل و دماغ اپنی تمام بیداریوں کے ساتھ اس عقیدہ کی صحت کا متفقہ اور قطعی فیصلہ صادر کر دیتے ہیں تو اب وہ اس کو قبول کر لیتے ہیں اور خوش قسمتی سے قوت نظری کے ساتھ ان کی قوت عمل بھی تندرست اور پر جوش و سرگرم ہوتی ہے تو اب یہ لوگ عقیدہ اور عمل کی پختگی کا ایسا عظیم الشان مظاہرہ کرتے ہیں کہ پہلی قسم کے لوگوں سے بمراحل آگے نکل جاتے ہیں اور صداقت پرستی کے درجات و مراتب میں ان کا مرتبہ سب سے اونچا اور بلند ہوتا ہے۔ نبوت کی زبان حقیقت ترجمان نے

خياركم في الجاهلية جوتم میں جاہلیت میں سب سے بہتر ہے

خياركم في الاسلام وہ اسلام میں بھی سب سے بہتر ہے۔

فرما کر اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ اور حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی فاروقیت کا راز بھی یک اسی نکتہ میں پنہاں ہے۔ مولانا عبید اللہ رحمۃ اللہ علیہ اسی دوسرے گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔

اسلام جس کو رب السموات والارض کی بارگاہ اقدس سے رعیت لکھ دیا اسلام دینا کا طغرائے امتیاز و افتخار حاصل ہے۔ عقائد و اعمال کا ایک ایسا دلنواز و روح پرور مجموعہ بخوبی ہے کہ اس کو جس جہت سے دیکھئے حسن ہی حسن نظر آتا ہے اور اگر دیکھنے والا آئینہ منیر سے تو ناممکن ہے کہ اس کی نظر تجسس اس کی جلوہ پاشیوں میں گم ہو کر نہ رہ جائے۔

ز فرق تال بقدم ہر کجا کہ می نگرم کرشمہ دامن دل می کشد کہ جابجا بخت  
 یہی وجہ ہے کہ عرب کے سادہ طبیعت مشرکین و اہل کتاب اسلام کی  
 سادہ تعلیمات سے متاثر ہوئے اور حلقہ بگوشش کلمہ توحید بنے۔ عجیبوں کو ان  
 تعلیمات کے اخلاقی اور عملی اثرات و نتائج نے رام کیا اور وہ اس کے صید زبوا  
 ہوئے۔ فلاسفہ کو اسلام نے کھینچا۔ بہادروں کے سخت دلوں کو عمرو خالد رضی  
 اللہ عنہما کی جانبازیوں نے موم بنایا۔ سلاطین و امراء اسلام کے "سکندر دماغ"  
 فقیروں اور دولشیوں کی شان بے نیازی و استغنا کو دیکھ کر اس کے آستانہ عقیدت  
 و ارادت پر بے ساختہ جھٹک پڑے اور دنیا کے مظلوم و مجبور اور بے کس و مقہور  
 انسان جن کے جسموں پر قیصریت و کسرویت کے دیوانہ فکرا نے اپنے  
 دندان حرص و آرزو جمار کھے تھے۔ انھوں نے اسلام کی زبان سے انسانی حقوق  
 کے احترام اور مساوات و برابری کا نعرہ سنا تو وہ سب اس کے جھنڈے نیچے  
 جمع ہو گئے اور انھوں نے دعوت ربانی کو لبیک کہتے ہی اپنے سوکھے ہوئے  
 بازوؤں اور لاغر و نحیف جسموں میں ایک ایسی طاقت محسوس کی کہ انھوں نے  
 دیکھتے ہی دیکھتے قیصریت و کسرویت کے ناپاک جامہ ظلم و ستم کی فضلے  
 آسمانی میں دھجیاں اڑا دیں۔ غرض یہ ہے کہ ہر قوم اور ہر جماعت نے اسلام  
 کی صداقت کو اپنے اپنے نقطہ فکر اور رجحان ذہنی کی روشنی میں جانچا اور  
 پرکھا ہے اور اس کی سچائی پر ایمان لائی ہے۔ راہیں گو مختلف ہوں۔ منزل  
 ہر حالی ایک ہی ہے۔ عنوانات فہم و تعبیر میں رنگا رنگی و گونا گونی ہے لیکن  
 "مَعْنُون" میں کیسانیت ہے۔



## عبارتِ ناشستی و حسناتِ احمد

تاریخ اسلام کے ہر دور میں یہی ہوتا رہا ہے اور آئندہ بھی ایسا ہوگا۔ تاریخ انسانی کے طبعی ارتقاء کے ساتھ ساتھ انسان کا طریق فکر اور اس کا انداز فہم و تدبیر بھی ترقی پذیر ہوتا ہے اور وہ اپنے اسی طریق فکر کی روشنی میں ہر حقیقت کا جائزہ لیتا ہے۔ اسلام چونکہ عالمگیر اور آخری دین حق ہے اس لئے اس کو کوئی انسانی جماعت خواہ کسی طریق فکر سے جا چمے۔ ہر حال اگر فطرت میں سلامتی ہے تو وہ ضرور اس کی صداقت کا اعتراف کرے گی۔ سی بنا پر متکلمین کے نام سے علماء اسلام میں جو جماعت ہر دور میں رہی ہے اس نے اسی بات کی کوشش کی ہے کہ وہ اسلام کا پیغام اپنے زمانہ کے لوگوں تک ان کی استعداد فہم و فراست و در طریق فکر و تدبیر کے مطابق ہی پہنچائیں۔ آج کل اسلامی قدامت پرست کا ایک عجیب و غریب شعار یہ بھی ہو گیا ہے کہ اب متکلمین اسلام کی ان مخلصانہ کوششوں کا مذاق اڑایا جاتا ہے اور ان کے کارناموں کی وقعت کو کم کرنے کے لئے سرے سے "عقلیت" ہی کی مخالفت شروع کر دی گئی ہے۔ حالانکہ اگر واقعہ ایسا ہی ہوتا تو امام شافعیؒ اور دوسرے علماء ایک مرتبہ عالم کلام کی شخصیتوں کے متعلق عدم جواز کا فتوے دیتے کہ بور پیر اس کے وجوب کا حکم نہ دیتے لے

لے ظاہر ہے کشتی میں جیتنے نہ جیتنے سے کسی مذہب کی صداقت کا کیا تعلق ہو سکتا ہے لیکن اس کے باوجود رکنا نہ نامی ایک عرب پہلوان نے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کشتی لڑنے کی فرمائش کی اور اس میں جیت جانے کو اس نے دلیل صداقت قرار دیا تو آپ اس پر (باقی صفحہ ۲۵ پر)



ہمارے زمانہ میں مولانا عبید اللہ سندھی اسی نوع کے متکلم اسلام تھے۔ مزید برآں آپ کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ متکلم ہونے کے ساتھ عملاً عظیم و جلیل مجاہد بھی تھے۔

ہونا تو یہی چاہئے۔ لیکن بد نصیبی سے ہندوستان میں ایک ایسا طبقہ موجود ہے جو اسلام کی عالمگیر حیثیت سے شعوری یا غیر شعوری طور پر نا آشنا ہونے کے باعث دینِ قیم کی نسبت اجارہ دارانہ بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے۔ جاگیر دارانہ ذہنیت رکھتا ہے۔ اس طبقہ کو نئے عنوان و تعبیر کا اختلاف بھی ناقابلِ برداشت ہے۔ اور یہ کسی ایسی چیز کو کبھی گوارا نہیں کر سکتا جو ان کے اپنے محدود نقطہ فکر سے ذرا بھی منحرف ہو۔ چنانچہ ان حضرات سے مولانا

بقیہ حاشیہ ص ۲۱ بھی رضا مند ہو گئے اور رکاز کو پھپھاڑ کر اس سے اپنی نبوت کا اقرار کرایا۔ اسی طرح کا ایک اور واقعہ ہے قبیلہ تمیم کے ایک اور وفد نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر سفارت یعنی فخر میں مقابلہ کرنے کی دعوت دی تو آپ اس پر رضا مند ہو گئے اور آپ نے وفد کے خطیب کے مقابلہ میں اپنے خطیب ثابت بن قیس کو اور ان کے شاعر کے مقابلہ میں اپنے شاعر حسان بن ثابت کو، شاعر بڑھنے کا حکم دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سردارانِ تمیم نے خطیب اور اشعار سن کر کہا: "بیشک آپ نبی اور موبد من اللہ ہیں" اور پھر سب مسلمان ہو گئے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی صداقت کو ثابت کر دکھانے کے لئے ایک مبلغ کو اپنے زمانہ کے تمام آلات اور ساز و سامان سے مسلح ہونا چاہئے اور اگر وہ ایسا کرتا ہے تو اس کا فیل سراسر اسلمی ہے۔ نہ کہ "تجارد" +



عبداللہ سندھی کا اجتہادی فکر گوارا نہ ہو سکا اور اٹھنوں نے مولانا مرحوم کی زندگی میں ہی تحریروں اور تقریروں میں اس کا علانیہ اظہار شرمع کر دیا تھا۔ لیکن اگر اس سلسلہ کا ایک علمی شاہکار دیکھنا ہو تو دارالمصنفین اعظم گڑھ کے ماہوار رسالہ "معارف" کی اشاعت بابت ستمبر ۱۹۳۷ء میں مولانا مسعود عالم ندوی کی وہ تنقید ملاحظہ فرمائیے جو "مولانا سندھی پر ایک ناقدانہ جائزہ" کے عنوان سے چھپی ہے۔

"تنقید بڑی چیز نہیں۔ اور نہ مولانا عبداللہ کے ساتھ ان حضرات کا یہ معاملہ تاریخ اسلام کا کوئی انوکھا اور نادر واقعہ ہے۔ پہلے بھی ایسا ہوتا رہا ہے۔ غور کیجئے! امام احمد بن حنبل کو "القرآن کلام اللہ غیر مخلوق" کہنے کے برہم میں کین لوگوں نے درے لگوائے تھے، امام مالک بن انس کو طلاق المکروہ لیس واقع کا اعلان کرنے کی پاداش میں کن حضرات نے ذیل ورسوا کرایا۔ پھر ابن رشد پر جو تباہی آئی وہ کن کے فتادی کا صدقہ تھا۔ امام ابن تیمیہ کو قید و حبس کی جو تکالیف برداشت کرنی پڑیں ان کے لئے سند جو از کا سامان کن حضرات کی تکفیر نے مہیا کیا۔

حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی کی نسبت جہاںگیر ایسے عادل بادشاہ کے اپنے نزک میں حد درجہ ناشائستہ الفاظ اور ان کو گوالیار کے زندان میں محبوس کرنا کس ذہنیت کا پتہ دے رہے ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ کی بدعت، ترجمہ قرآن پر علماء کرام کے ایک طبقہ نے کیوں ہنگامہ برپا کیا تھا۔ یہاں تک کہ مسجد فتحپوری میں ان کے قتل تک۔ کاہرہ گرام بنایا گیا تھا۔



تحریک اتحاد اسلامی کے بانی سید جمال الدین افغانی پر علماء مسر کے ایک گروہ نے کیوں عرصہ حیات تنگ کر دیا اور ان کے وہاں کے قیام کو ناممکن بنا دیا تھا۔ یہ تو خیر! آپ فرمائیں گے ارباب اغراض کے کارنامے تھے۔ لیکن اس کو کیا کہئے گا کہ امام ابن تیمیہ جیسا امام وقت اور حافظ حدیث غزالیؒ ایسے اعتزال کش امام کو معتزلہ بلکہ باطنیہ فرقہ کی صف میں لے جا کر بٹھا دیتا ہے اور رئیس الطائفہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کو محدث و زانیق کے خطاب سے نوازتا ہے۔

غرض یہ ہے کہ اصحاب عقل و نقل و ارباب اجتہاد و تنقید میں ہمیشہ کشمکش رہی ہے۔ اور سب آپس میں ایک دوسرے سے نبرد آزما رہے ہیں۔ اس بنا پر اگر آج بھی ایسا ہو تو اس میں نہ کوئی بُرا ماننے کی بات ہے اور نہ جائے حیرت و استعجاب ہے۔

لیکن اس بات کا سخت افسوس ہے کہ مولانا مسعود عالم نے مولانا سندھی پر جو تنقید کی ہے۔ اس میں مولانا کے افکار کو بالکل توڑ موڑ کر پیش کیا گیا ہے جس سے حقیقت کچھ سے کچھ ہو گئی ہے۔ اور کہیں کی بات کہیں جا پہنچی ہے۔ علاوہ بریں یہ تنقید فاضل نقاد کی ایک ایسی ذہنیت کا پردہ فاش کرتی ہے جو ہمارے نزدیک خود تنقید کی مستحق ہے۔ اگر مولانا مرحوم حیات ہوتے تو وہ خود اس کا جواب لکھتے لیکن یہ تنقید ایسے وقت شائع ہوئی ہے جبکہ اسکی اشاعت کے ساتھ ساتھ معارف میں دوسط کا مولانا کی وفات پر ایک تحریرتی نوٹ بھی ہے۔ اس بنا پر ہم اس تبصرہ پر تبصرہ کرنا چاہتے ہیں اور چونکہ یہ بحث مولانا



کے افکار و آراء سے ہے جن میں آجکل موافقانہ اور مخالفانہ بڑی دلچسپی لی جا رہی ہے اور جو عصر حاضر میں اسلام کی مشکلات کو حل کرنے سے متعلق ہیں۔ اس لئے ہم اس پر تفصیلاً گفتگو کریں گے۔ تاکہ مولانا کے افکار اپنی اصل شکل و صورت میں لوگوں کے سامنے آجائیں اور وہ ان پر منہجیدگی، متانت، بلند نظری اور روشن دماغی کے ساتھ غور و خوض کر کے یہ معلوم کر سکیں کہ وہ مستقبل کی نئی دنیا میں جو ابھی انقلابات کی گود میں پرورش پا رہی ہے۔ مولانا کے دینی و سیاسی افکار سے اسلام کو سر بلند کرنے کی راہ میں کہاں تک اور کتنی روشنی حاصل کر سکتے ہیں۔

شروع میں ہی اس کا ظاہر کر دینا بھی ضروری ہے کہ ہم خود مولانا مرحوم کے سب خیالات اور تمام افکار و آراء سے من و عن متفق نہیں ہیں۔ اور ایک مولانا

۱۵ جناحیہ ”بربان ہیں کئی مرتبہ اس کا اظہار بھی ہو چکا ہے۔ اس سلسلہ میں اس واقعہ کا ذکر بھی بے محل نہیں ہوگا کہ یہاں دہلی میں جامع مسجد کے قریب مولوی محمد ادریس صاحب میرٹھی کا بڑا مکان ہے۔ جہاں جمعہ کی نماز کے بعد تقریباً وہ تمام بنائے دارالعلوم دیوبند جو دہلی میں قیام پذیر ہیں جمع ہوتے ہیں اور مختلف مسائل و امور پر تبادلہ خیال کرتے ہیں مولانا سید رشید سندھی بھی قیام دہلی کے زمانہ میں ہر جمعہ کو اس مجلس میں پابندی سے شرکت فرماتے تھے اور ہم لوگوں کو جستہ جستہ مقامات سے مجتہد اللہ البالغہ کا درس دیتے تھے۔ مولانا کی حادث یہ تھی کہ وہ اصل مسئلہ کے متعلق خود پہلے ایک تقریر کر دیتے تھے اور پھر ہم لوگ نہایت آزادی اور بیباکی سے اپنے شکوک و شبہات (باقی صفحہ ۵ پر دیکھیں)



سندھی کیا دنیا کا بڑے سے بڑا امام اور مجددِ وقت بھی کوئی ایسا نہیں کہ سب لوگوں نے اس کے سب خیالات سے اتفاق کیا ہو۔ اس بنا پر اس تحریر کا مقصد مولانا کی خواہ مخواہ طرفداری نہیں بلکہ ان کے افکار و آراء کی ٹھنڈے دل سے تحقیق و تنقیح مقصود ہے واللہ بھدی من یشاء۔

و عندی من اکابر مالوف کرامتہؒ اذ اصرع المفتاب من مذہب سنّا  
چونکہ ہر کلام کے سمجھنے میں تشکلم کی شخصیت کو سمجھ لینے سے بڑی مدد ملتی ہے اسلئے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۴) یا اعتراضات بیان کرتے تھے تو مولانا ان کے جوابات کی تقریر کرتے تھے۔ مولانا کی پابندی و نیت کا یہ عالم تھا کہ محض اس مجلس میں شرکت کے لئے جامعہ نگر اوکھلے سے جو دہلی سے رات میل کی مسافت پر ہٹ نماز جمعہ سے قبل تشریف لاتے تھے اور نماز عصر کے بعد یہاں سے فارغ ہو کر واپس چلے جاتے تھے۔ نہایت معتبر ذرائع سے معلوم ہوا ہے کہ متعدد بار ایسا بھی ہوا ہے کہ مولانا کے پاس مولویس کا کرایہ ادا کرنے کے لئے پیسے نہیں ہوئے ہیں تو وہ گرمی کے دنوں میں جامعہ نگر سے یہاں تک دہلی پہنچے ہیں اور پھر پیادہ ہی واپس گئے ہیں۔ لیکن کیا مجال کہ چہرہ کی بشارت اور زورِ تقریر پر اس کا ذرا بھی اثر محسوس ہونے دیا ہو یا کسی سے اس کا ذکر کیا ہو۔ کیا آج بھی کوئی عالمِ دین متین ہے جو اس طرح کی مجاہدانہ زندگی بسر کرنے کا خوگر ہو۔ آہ! اب آنکھیں اس پیکرِ عزم کو ترستی ہیں۔

الی اللہ اشکو الی الناس انی

ازی الارض تبقی والاخلاق تذهب

مناسب ہے کہ مولانا سندھی کے افکار و آراء پر گفتگو کرنے سے پہلے موصوف کی شخصیت کا ایک اجمالی جائزہ لے لیا جائے۔

مولانا کے افکار پڑھتے وقت بنیادی طور پر اس حقیقت کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ یہ افکار ایک ایسے شخص کے ہیں جو پیدائشی مسلمان نہیں تھا۔ ایک سنگھ گھرانے میں پیدا ہوا۔ دنیوی اعتبار سے اچھی خاصی آرام کی زندگی بسر کرنے کے باوجود اس نے مذہبی صداقت کی جستجو شروع کی اور جب اسلام کی صداقت اس پر روشن ہو گئی تو اب اس کے قبول کرنے اور اس کے اظہار و اعلان میں اس نے کسی کی ذرا پرواہ نہ کی اسلام اس کو اتنا عزیز تھا کہ اس کی خاطر اس نے بوڑھی ماں کو چھوڑا۔ بہن اور راموں سے منہ موڑا۔ کنبہ قبیلہ کو الوداع کہا۔ یہاں تک کہ اپنا وطن بھی ترک کر دیا۔ پھر اس نے صرف مسلمان ہونے پر قناعت نہیں کی بلکہ اسلام کی اصل روح۔ اس کی تعلیمات اور اس کے اصول و فروع میں بصیرت پیدا کرنے کے لئے اس نے علوم دین کی تحصیل شروع کی اور اسی سلسلہ میں وہ دیوبند آیا۔ یہاں اس نے علوم عقلیہ و نقلیہ میں کمال درجہ پیدا کیا۔ ذہن بیدار تھا۔ اور ذوق جستجو صادق۔ استاد حضرت شیخ الہندؒ جیسا ملا جو پتل کو سونا، اور خاک سیاہ کو ہیرا بنا دے۔ پھر کمی کس چیز کی تھی اس نو مسلم نوجوان نے وہ آب و تاب پیدا کی کہ اپنے ساتھیوں سے گوئی بہت لے گیا۔ اس کے علم و عمل اخلاص و دیانت اور فہم و فراست کے ثبوت کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے کہ وہ اہم کاموں میں اپنے استاد حضرت شیخ الہندؒ کا معتد ترین۔ دست و بازو بنا جو اپنے عہد



کے صرف ایک نامور محدث نہیں تھے بلکہ عالم اسلام کے بلند پایہ مفکر بھی تھے اور جن کا دل و دماغ اسلام کو دنیا کی عظیم ترین طاقت بنانے اور ہندوستان میں ایک اسلامی انقلاب برپا کرنے کی فکر میں ہر وقت غلغلہ و بچاں رہتا تھا۔ اسی غایتِ اعلیٰ اعتماد کا نتیجہ تھا کہ استاد نے اپنے اس نوجوان شاگرد کو اپنے سینہ کے راز ہائے سربستہ کا محرم و امین بنا کر کابل بھیج دیا۔ کابل میں چند سالہ قیام کے بعد آپ ماسکو آئے۔ یہاں اپنی آنکھ سے زار کی حکومت کے کھنڈروں پر سوویٹ روس کی جدید عمارت کو کھڑے ہوتے دیکھا۔ یہاں ایک سال تک قیام کرنے کے بعد آپ ٹرکی آئے۔ پھر محب از نیچے اور بارہ تیرہ سال یہاں کی خاکِ پاک میں بسر کرنے کے بعد ہندوستان آئے اور پانچ سال بعد بالآخر یہیں جان، جاں آفریں کے سپرد کر کے راہی عالم بقا ہو گئے۔ رحمۃ اللہ رحمۃ وسعۃ حق مغفرت کرے عجب آزاد مرد تھا

یہ ظاہر ہے کہ مولانا ہندوستان سے کابل حضرت شیخ الہند کے بھیجے ہوئے تھے اور ان کے ایک خاص مشن کے سفیر و مبلغ بن کر پھر وہاں کیا حالات پیش آئے کہ مولانا کو آخر کار افغانستان کی اقامت

---

۱۔ ہماری جماعت میں حضرت شیخ الہند کے نامور تلامذہ کی نسبت یہ مشہور ہے کہ مولانا عبید اللہ سندھی حضرت شیخ الہند کے دماغِ حق۔ مولانا شبیر احمد عثمانی آپ کی زبان اور مولانا حسین احمد اور مولانا عزیز گل وغیرہ آپ کے دست دہانت تھے۔

بھی ترک کوئی پڑی؟ اس سلسلہ میں ایک بات بالکل ظاہر ہے اور خود مولانا  
 نے بھی اپنی تقریروں میں اس کا بار بار ذکر کیا ہے کہ ان کو قیام افغانستان کی طویل  
 مدت میں اس بات کا یقین ہو گیا تھا کہ حضرت شیخ الہند جس بین اسلامزم کی  
 بنیاد پر اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی عمارت قائم کرنا چاہتے تھے وہ اب ایک دیوانہ  
 کا خواب ہو کر رہ گیا ہے۔ اور جن سے توقع تھی کہ وہ مسلمانان ہند کی جنگی اور  
 جراحہتِ دل کی داؤ دیں گے۔ وہ غریب خود ہندوستان کے بد نصیب مسلمانوں  
 سے بھی زیادہ خستہ تیغ ستم ہیں اور سب کے سب اپنے اپنے ملکی و وطنی معاملات  
 و مشکلات کے حل کرنے میں اس درجہ سرگرداں و پریشان ہیں کہ انہیں اپنے  
 کسی دوسرے ملک کے برادرانِ ملت کے معاملات پر غور کرنے اور ان  
 سے دلچسپی لینے کی فرصت ہی نہیں ہے، مولانا نے رٹ کی کے عزلِ خلافت  
 سے پہلے ہی اس حقیقت کو روزِ روشن کی طرح محسوس کر لیا تھا، لیکن بعد کے  
 تجربات نے خود ہندوستان کے بھوے بھالے مسلمانوں کو بھی آخر کار اس  
 حقیقت کا یقین دلایا۔ انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور نہایت بد  
 و کرب سے محسوس کیا کہ انہوں نے ترکوں کی محبت میں اپنا سب کچھ  
 کس طرح بے دریغ لٹایا اور خرچ کیا۔ لیکن ترکی کے نوجوان نے  
 اس کا کیا جواب دیا۔ یہاں تک کہ ان نیا صنیوں، قربانیوں اور  
 اثار و فداکاری کے جواب میں ان غریبوں نے خود "غلامی" کے طعنے  
 سنے اور ان کو بے حسرت و افسوس کہنا پڑا۔

وہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بے ننگ نام ہے یہ جانتا اگر تو لٹا تانا گھر کو میں



مسلمانان ہند کے اس تلخ احساس کو ایک مرتبہ مولانا محمد علی مرحوم نے مصر میں تقریر کرتے ہوئے ایک نہایت تلخ فقرہ میں ظاہر کیا تھا۔ مولانا نے فرمایا ”اے مصر وادی نیل کے مسلمانو! خوب یاد رکھو۔ تمہاری سرزمین کو فرعون سے بھی نسبت ہے اور حضرت موسیٰ سے بھی۔ پس اگر تم کو حضرت موسیٰ پر ناز و فخر ہے تو تم ہمارے بھائی ہو۔ لیکن اگر تم فرعون کو اپنے لئے سرمایہ افتخار سمجھتے ہو تو ہم کو تم سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔“ ترکی جس نیشلزم کا شکار ہوا۔ مصر، عراق و عرب اور ایران و افغانستان بھی اسی نیشلزم کے پیچھے تھے۔ اور اب اتحاد اسلامی کی بنیاد پر کام کرنے کے تمام امکانات خاک مایوسی و ناامیدی میں دفن ہو چکے تھے۔

مولانا عید اللہ سندھی جس ذہن بیدار، دماغ روشن اور ہمت بلند کے مالک تھے اس کے لئے یہ ناممکن تھا کہ وہ ان مایوسیوں میں ڈولے و عزم کار کے شعلوں کو سرد کر کے بیٹھ جاتا اور رول کو تسلی دینے کے لئے کسی غافلانہ میں بیٹھ کر سوجھ گریہ وانی پر قناعت کر لیتا۔ ایک سپاہی کا کام یہ ہے کہ وہ ایک مورچہ پر شکست کھاتا ہے تو اپنے لئے دوسرا مورچہ پسند کر لیتا ہے۔ اس کا اگر ایک ہتھیار کند اور نا کارہ ہو جاتا ہے تو وہ جھٹ دوسرے ہتھیار سے کام لینا شروع کر دیتا ہے۔ اسے یقین ہوتا ہے کہ زندگی جہد و جہد مسلسل کا ہی نام ہے اور موت سکون کے سوا اور کچھ نہیں۔

مولانا کو قدرت نے جو دیدہ بنایا اور چشم حقیقت بگر عطا فرمائی۔

تھی اس کا مطالبہ یہ تھا کہ دریا میں طغیان و سیلاب کا توجہ دیکھ کر لب  
 ساحل آنکھیں بند کئے بیٹھے رہنا اور سپر نوح کی طرح اپنے ہاتھ پاؤں  
 پر بھروسہ کرنا قرین دانشمندی اور شیوہ مصلحت شناسی نہیں ہے۔  
 مولانا نے محسوس کیا کہ جنگِ عظیم نے دنیا کی تہذیب و تمدن کے نقشے  
 بدل دیئے ہیں۔ ایشیا پر یورپ کے سیاسی اقتدار کا پنجہ مضبوطی  
 سے جم گیا ہے۔ نظامات کہن کی قبا پارہ پارہ ہو گئی ہے۔ پرانا فلسفہ  
 پرانی روایات اور پرانا اندازِ تحلیل سب انقلاب کی طوفانی موجوں میں  
 خس و خاشاک کی طرح بہتے چلے جا رہے ہیں۔ مولانا کی زندگی کا مشن  
 صرف اعلاءِ کلمۃ اللہ اور دین حق کی سر بلندی و سرفرازی تھا اور اسی مقصد  
 کو لے کر وہ ہندوستان سے روانہ ہوئے تھے۔ لیکن یہ مقصد حاصل ہو  
 تو کس طرح؟ اس کا جواب آسان نہیں تھا۔ البتہ ایک بات بالکل صاف  
 طور پر واضح ہو گئی تھی کہ اگر اودیت کے اس بے پناہ فروغ کے وقت مسلمانوں  
 نے پُرانا مورچہ بدل کر کوئی نیا مورچہ نہیں بنایا تو ان کی موت یقینی  
 ہے۔ قدرت کا اٹل فیصلہ ہے **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّى يَغْيِرُوا**  
**مَا بَانَفْسِهِمْ**۔ یعنی

خدا نے آج تک اس قوم کی حالت نہیں بدلی

نہ ہو جس کو خیال آپ اپنی حالت کے بدلنے کا

قدرت کا یہ فیصلہ سب کے لئے ہے۔ اور ہمیشہ کے لئے۔ اس میں

مسلمان یہودی۔ عیسائی اور پارسی کسی کی تخصیص نہیں ہے۔ پھر ا



حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ مبارکہ وحسنہ بھی آپ کے سامنے تھا کہ کس طرح آپ حضرت نے تیرہ سال مکہ میں گزارے۔ پھر مدینہ کی طرف ہجرت کر کے اور وہاں مقیم ہو کر وہاں کے با اثر قبیلوں سے معاہدہ کر کے اسلام کی مخالف طاقتوں سے جنگ کی اور اس طرح مسلمانوں کو اس بات کا سبق دیا کہ کوئی عقیدہ خواہ کتنا ہی اچھا ہو اور اس پر ایمان رکھنے والے کتنے ہی مخلص اور فداکار ہوں پھر حال اسکو دنیا میں زندہ رکھنے اور طاقتور بنانے کے لئے پہلی شرط حسن تدبیر ہے۔ اگر کام حسن تدبیر کے ساتھ کیا گیا ہے تو پھر بدروشن کے معرکوں میں فرشتے بھی آتے ہیں۔ اور جہالت حقہ کی مدد کرتے ہیں۔ اور اگر تدبیر میں فروگزاشت ہو جائے تو غزوہ احد کی طرح اس کا خمیازہ بھی برداشت کرنا پڑتا ہے۔

اس بنا پر مولانا نے اس بات کا تو فیصلہ قطعی طور پر کر لیا کہ آپ پرانے مورچوں پر جانا عقل و مصلحت اور خود اسلام کی تعلیم کے خلاف ہے۔ لامحالہ دوسرا مورچہ بنانا ہے۔ اور اس پر کھڑے ہو کر اسلام کی تمام مخالف طاقتوں کو دعوت مبارزت دینا ہے۔ لیکن یہ دوسرا مورچہ کیا ہوا اور اس کی تشکیل کس طرح پر کی جائے؟ اس کے لئے ضرورت تھی کہ پہلے اسلام کی مخالف طاقتوں کا پوری حاضر حواسی کے ساتھ جائزہ لیا جائے اور ان تمام عوامل و موثرات کا دیدہ وری کے ساتھ مشاہدہ و مطالعہ کیا جائے جنہوں نے ان مخالف طاقتوں کے میگزین میں جادو کی سی تاثیر پیدا کر دی ہے اور جن کی وجہ سے وہ تمام دنیا پر مچائی جا رہی

ہیں! دوران کے بالمقابل "عراق و ہمدان" کا مسلمان غریب نو اے  
سوختہ درگتو اور پریدہ رنگ ورمیدہ ہو کر رہ گیا ہے۔

مولانا نے ان چیزوں سے واقفیت کے لئے آج کل کے ہمارے عام  
مفکرین و تکلمین اسلام کی طرح صرف اخبارات اور کتابوں کے پڑھ لینے کو  
کافی نہیں خیال کیا اور نہ ان کی ہمت مردانہ کبھی اس کو گوارا کر سکتی تھی۔ آپ  
نے ضرورت محسوس کی کہ خود ان ملکوں میں جا کر جہاں نئے مادی فکر کے اسلحہ  
ڈھل روتے قریب ان کا مطالعہ کرنا چاہئے اور یہ معلوم کرنا چاہئے کہ ان مادی افکار و  
نظریات کی ساخت میں کتنے اجزائے ضائع ہیں جن کو خود ہمیں اختیار کرنا  
چاہئے اور کتنے اجزاء اجزائے فاسدہ ہیں جن کو کاٹ کر ہم اپنے لئے امن و  
حفاظت کا سامان تیار کر سکتے ہیں۔ مسلمانوں نے تاریخ کے گذشتہ ادوار  
میں یہی کیا ہے اور اسی طرح وہ اپنی ہستی کو مختلف احوال و شئون میں برقرار  
رکھنے میں کامیاب ہو سکے ہیں۔ حقیقتوں سے آنکھ بند کر لینا اور اپنے خیالات  
کی تنگ اور محدود کوٹھڑی کو ہی کائنات کی وسیع فضا سمجھ لینا زندگی نہیں  
بلکہ موت کا پیغام ہے۔

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ نظر

تیرا زجاج ہونہ سکے گا حریف سنگ

لیکن یہ وہ نکتہ ہے جو اسلام کی نسبت جاگیردارانہ ذہنیت رکھنے  
والوں اور "سبحہ سجادہ" کو ہی عین اسلام سمجھنے والوں کے دماغ کی سائی  
سے بہت بلند ہے۔



مسلمانوں نے پہلے بھی "خدا صفا وع ماکدر" پر عمل کیا ہے اور اب بھی اگر وہ اپنی ہستی قائم رکھنا چاہتے ہیں تو اس پر عمل کرنے سے مفر نہیں ہے۔ غرض یہ ہے کہ یہ جذبہ تھا جس نے مولانا کو ترک افغانستان پر مجبور کیا۔ اور آپ یہاں سے روانہ ہو کر ماسکو آئے۔ ترکی پہنچے اور دوسرے یورپین ملکوں میں کچھ دن رہے۔ ماسکو میں اس وقت انقلاب کے ہاتھوں سے ایک نئے نظام فکر و تمدن کی بنیاد پڑ رہی تھی۔ یہاں رہ کر ایک دیدہ ورمفکر اسلام کو غور کرنا تھا کہ وہ کیا کیا خرابیاں اور کمزوریاں تھیں جو زار کی شہنشاہیت کو گرد و غبار بنا کرے اُٹریں اور وہ کیا اسباب و عوامل ہیں جن کی وجہ سے انقلاب کامیاب ہوا۔ نیز یہ کہ اس انقلاب کے عناصر ترکیبی کیا ہیں اور دنیا کے مختلف گوشوں پر اس کے اثرات کیا ہوں گے؟ اس کے محاسن کیا ہیں اور معائب کیا؟ پھر اس مفکر نے اس پر بھی غور کیا کہ اسی طرح کا اگر کوئی اسلامی انقلاب کسی ملک میں پیدا کیا جائے تو اس کی صورت حال کیا ہونی چاہیے اور بنیادی طور پر اس کا خاکہ کیا ہوگا؟ اس مقصد کے لئے مولانا نے ماسکو کا قیام ایک سال تک کے لئے وسیع کر دیا اور اس مدت میں وہاں کی ایک ایک چیز کا مشاہدہ کیا۔ جو لوگ اس انقلاب کے امام تھے اُن سے ملاقاتیں کیں۔ ان کے افکار و خیالات سے واقف ہو کر اس انقلاب کے پس منظر کا علم حاصل کیا۔ ایک ایک چیز کو جانچا اور پرکھا۔ اس کا کھرا کھوٹ معلوم کیا۔ عصری رجحان و مہی کا بکمال دانشمندی جائزہ لیا۔ اور سب سے آخر میں اس کا کھوج لگایا کہ انقلاب کی اس عمارت میں

کہاں کہاں رہنے ہیں۔ جن کو بند کر کے اس کو اپنا یا جاسکتا ہے اور اسلام کی حفاظت کے لئے اس کو ایک مضبوط و محفوظ قلعہ کی حیثیت سے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ ترکی جو مسلمانوں کی امیدوں کا ایک آخری سہارا تھا۔ مولانا نے اس کو بھی اسی نقطہ نظر سے دیکھا اور پیران سب تجربات اور افکار کو لئے ہوئے اسلام کے حرم محترم (حجاز) میں آکر مقیم ہو گئے تاکہ جو کچھ بھی انہوں نے ان ملکوں میں دیکھا اور محسوس کیا تھا کہ ان سب کو پیش نظر رکھ کر مسلمانوں کی بحالی اور اسلام کی سربلندی کے لئے ایک مکمل خاکہ اور نظام فکر و عمل تجویز کریں جو نہ صرف کسی ایک ملک کے مسلمانوں کی حالت کو بدل دے۔ بلکہ اسلام کو دنیا کی عظیم اشان طاقت بنا دے۔

اگر کوئی اور جلد باز اور مسرع الانفعال شخص ہوتا تو وہ ان حالات میں اعتدال کی راہ پر مشکل سے ہی قائم رہ سکتا تھا۔ یورپ کی مادیات کا فروغ ترکی کا جدید انقلاب، روس میں اشتراکیت کی شاندار فتح یہ سب چیزیں ایک ایسے شخص کو مرعوب و متاثر و خیرہ کرنے کے لئے کافی تھیں جو نہ کسی عربی مدرسہ کا مدرس تھا نہ کسی خائفہ کا پیر طریقت تھا نہ کسی اسلامی جماعت کا امیر تھا اور نہ اس کے پیچھے مریدان با صفا کا ایک ابنوہ کثیر تھا۔ وہ ان تمام دینی اور مذہبی حیثیتوں سے بالکل الگ اور دور تھا۔ خود آزا و تھا اور اپنے دوش پر کسی کی مسؤلیت کا بار نہ رکھتا تھا۔ اس بنا پر بہت ممکن کیا بلکہ اغلب تھا کہ وہ عصر حاضر کے ان جھوٹے ٹکینوں کی آب و تاب سے مرعوب ہو کر کوئی ایسا فیصلہ نہ کر بیٹھا جو سرِ سرِ غیر اسلامی



ہوتا۔ جو شخص اپنے خاندانی مذہب کو تمام عوائل و موائع کے باوجود تبدیل کر دینے کی جرأت کر سکتا ہے وہ یہ بھی کر سکتا تھا کہ نئے اختیار کر وہ مذہب کا طوق غلامی بھی اپنی گردن سے اتار کر پھینک دیتا علی الخصوص جب کہ دنیا بھر کی خاک چھانٹنے کے بعد اس پر یہ حقیقت بھی ڈھکی چھپی نہیں رہی تھی کہ اس مذہب کے پیچھے کوئی سیاسی طاقت بالکل نہیں ہے اور اب یہ صرف مسجد و خانقاہ کا مذہب بن کر رہ گیا ہے۔ جس کی بنا پر شاعر ملت اقبال کو کہنا پڑا تھا

بہ بندِ صوفی و ملا سیری      حیات از حکمتِ قرآن نگیری  
ز آیتش ترا کاری جزین نیست      کہ از ریس او آساں بلیری

مولانا عبید اللہ سندھی کی سلامتِ فطرت، صحتِ ذوق اور استقامت علی الاسلام کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ وہ ان تمام حالات و شہادتوں سے بنفس نفیس براہِ راست دوچار ہوتے ہیں اور پھر جو جو چیز قیامِ دیوبند کے زمانہ میں ان کے فکر کا مرکز تھی یعنی قرآن و سنت اور حجۃ اللہ البالغہ وہی اب بھی مرکزِ فکر ہے۔ اس میں سرِ مو انحراف نہیں آیا ہے۔ چنانچہ وہ جس طرح حضرت شیخ الہندؒ کے سامنے عقیدۂ و علمائے مسلمان تھے اسی طرح اب بھی مسلمان تھے۔ نماز روزہ کی پابندی اور روزانہ قرآن مجید کی تلاوت وغیرہ کا تو فوکری کیا ہے۔ اپنی ظاہری شکل و صورت اور عالمانہ وضع قطع میں بھی فرق نہیں آنے دیا۔

یہ اس سلسلہ میں بیابانِ لائق ذکر ہے کہ مولانا ہندوستان میں آنے کے بعد باقی صفحہ ۲۶ پر

مولانا کے افکار و آراء کا مطالعہ کیجئے ان کی تحریروں اور تقریروں کو پڑھئے۔ جلوت و خلوت میں ان کی گفتگو میں سنئے، آپ دیکھیں گے کہ سیکل اور مارکس کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ بینن۔ ٹاسٹانی اور مسکیم کورلی کا کوئی حوالہ نہیں ہے۔ اگر مذکورہ ہے تو قرآن و سنت کا ہی۔ ذکر و بیان ہی تو حضرت شاہ ولی اللہ اور حضرت شیخ الہندی کا۔ وہی ایک مرکز ہے جس کے ارد گرد مولانا کے افکار گردش کرتے رہتے ہیں۔ وہی ایک سرچشمہ ہے جہاں سے ان تمام افکار کی سوتیں بھوٹی ہیں۔ آپ مولانا کے استدلال و استنتاج سے اختلاف کر سکتے ہیں۔ ان کے نتائج غور و فکر کو غلط قرار دے سکتے ہیں۔ لیکن یہ بہر حال مانتا ہی ہو گا کہ مولانا نے اپنے افکار کی بنیاد غلط یا صحیح مغرب کے کسی فلسفی کے اقوال و آراء پر نہیں رکھی ہے بلکہ ان کا اصل منبع وہی ہے جو ایک مسلمان کا ہونا چاہیے۔

مولانا نے یورپ کے جدید ذہنی رجحانات نئے انقلابی جذبات کا جو مطالعہ کیا ہے وہ ایک بالغ نظر نقاد کی حیثیت سے کیا ہے اور مولانا یورپ کے جن ملکوں میں رہے ہیں اور وہاں کی مادی ترقیات کا مشاہدہ

بقیہ صفحہ ۳۵

برصغیر سر رہتے تھے۔ یہاں تک کہ نماز میں بااوقات اسی طرح پڑھتے تھے۔ ایک مرتبہ دہلی میں جامع مسجد کے قریب ہم میں سے ایک صاحب نے مولانا سے اس کے متعلق استفسار کیا تو کچھ حسرت اور کچھ غصہ کے لہجہ میں فرمایا "میری ٹوپی تو اسی دن اتر گئی جس دن دہلی کا لال قلعہ مجھ سے چھین لیا گیا اب یہ جگہ غیرتی کی بات ہو کہ میں اپنا قلعہ واپس لینے لیجر سر پر ٹوپی رکھوں۔"



کیا ہے تو اس جاسوس کی طرح کیا ہے جو دشمن کے ملک میں اس کے انتظامات اور قلعہ بندیوں کا سراغ لینے آتا ہے تاکہ وہ اپنے ملک والوں کو ان سے آگاہ کر کے ان کے خلاف اپنے آپ کو مضبوط اور محفوظ بنانے پر آمادہ کر دے۔

مولانا نے حضرت شیخ الہند کی معیت و صحبت میں حضرت شاہ ولی اللہ کی کتاب حجتہ الہدایۃ اور دوسری کتابوں کو بڑے تعمق نظر سے مطالعہ کیا اور بعض جگہ ان کا درس بھی دیا تھا۔ اس لئے مولانا کو ان پر عبور تام حاصل تھا۔ اور ان کتابوں سے خاص انس اور دلچسپی کی بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ حضرت شاہ صاحبؒ کا عہد مسلمانوں کے انحطاط کا عہد تھا۔ برائے نام مسلمانوں کی حکومت ضرور تھی۔ ورنہ دراصل شہنشاہیت اپنی تمام ہونائیوں کے ساتھ اس وقت بھی قائم تھی اور مسلمانوں میں وہ تمام اعتقادی اور عملی کمزوریاں پائی جاتی تھیں جو آج ان میں موجود ہیں۔ اس بنا پر ضروری تھا کہ شاہ صاحبؒ ایسے مجدد امت کی تصنیفات میں ان تمام خرابیوں کی اصلاح اور ان کو دور کرنے کی تدبیروں کا تذکرہ ہوتا۔ چنانچہ مولانا نے حضرت شاہ صاحبؒ کی تصنیفات میں ان چیزوں کو پایا اور ان پر برابر غور کرتے رہے۔ اب اسکو، رٹ کی اور دوسرے یورپین مالک میں تجربات حاصل کرنے کے بعد قرآن کے مہبط اول (مکہ) میں آکر بیٹھے تو آپ نے قرآن اور حجتہ الہدایۃ وغیرہ کی ہی رہنمائی میں موجودہ بین الاقوامی حالات میں اسلام کی مشکلات کا جو حل سوچا تھا اس کو علمی اعتبار سے

مرتب کرنا شروع کر دیا۔ ان افکار کا تعلق چونکہ اولاً ہندوستان کے مسلمانوں سے تھا اس لئے جب آپ کو موقع ملا آپ ان کو لئے ہوئے ۱۹۲۹ء میں ہندوستان آ گئے اور یہاں ان کی تبلیغ و اشاعت تا دم آخر کرتے رہے۔ بات ذرا طویل ہو گئی لیکن مولانا کے افکار و آراء پر بحث کرنے سے قبل مولانا کی شخصیت کو اجاگر کرنا ضروری تھا تاکہ قارئین کرام کو ان افکار کا پس منظر معلوم کرنے کے بعد خود افکار کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

مولانا کی شخصیت پر ایک نظر ڈالنے سے یہ بات صاف طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ مختلف ملکوں میں پھرتے رہنے اور وہاں کے حالات کا کشم خود مشاہدہ کرنے سے مولانا کے افکار میں جو اسلام کے احیاء سے متعلق فکر و فکر فوقتاً تبدیلی ضرور پیدا ہوتی رہی لیکن ان کا بنیادی نقطہ فکر جس کی اساس قرآن مجید اور ائمہ اسلام کے افکار تھے کسی حالت میں نہیں بدلا۔ وہ عمر بھر اسلام کے لئے ہی زندہ رہے۔ اسی کے لئے مجاہدانہ کاررویا بھر کے مصائب برداشت کئے اور اسی پر ان کی وفات ہو گئی۔

لیکن ہمارے دوستوں کے نزدیک وہ پھر بھی "یورپ کی مادیت کا بولہ ماننے والے" "ہندوستانی قومیت کے پرستار" "وطن پرست" اور خدا جانے کیا کیا ہیں۔ مولانا مسعود عالم کے نزدیک مولانا سندھی کی عمر بھر تک دود و اور محنت و کاوش کا حاصل یہ ہے کہ "وہ اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک معجون مرکب پیش کرتا چاہتے ہیں" (ص ۱۴۳) کہتے ہیں تم کو ہوش نہیں اضطراب میں سارے گلے تمام ہو ڈاک جواب میں



جانباً قدموں کو صرف یہی خطابات دینے پر کفایت نہیں کی ایک جگہ  
 (ص ۱۷۹) آپ ان کو ظالم اور اس بنا پر قرآن مجید کی وعید "ويعلم  
 الذين ظلموا اني منقلب ينقلبون" کا سراواریتاتے ہیں۔ تنقید کی عدالت کے  
 قاضی کا یہ فیصلہ بھی عجیب ہے کہ ایک طرف عبید اللہ سندھی جس نے ساری عمر اسلام  
 کے لئے جہد و شہادتیں برداشت کیں "ظالم" اور دوسری طرف اقبال "عارف الہی" (ص ۱۷۸)

پہنچ ہے

وعین الرضا عین کل عیب کلیۃً کما ان عین السخط تبدی المساد یا  
 مولانا اب اس دنیا میں نہیں ہیں اور اب ان کا معاملہ ان کے خدا کے ساتھ  
 ہے۔ وہ بہتر جانتا ہے کہ مولانا ظالم ہیں یا ان کو ظالم کہنے والے خود ظالم  
 ہیں۔ لیکن ہم یہ ضرور پوچھنا چاہتے ہیں کہ اگر "عارف" ہونے کے لئے عمل و رکاز  
 نہیں ہے اور صرف حکیمانہ اشعار کہہ دینا اور لفظ ہی کافی ہے تو مرزا غالب  
 نے کیا قصور کیا تھا کہ ہم ان کو باوصف "بادہ خوری" سال تصوف کے بیان  
 کرنے پر "ولی" نہ مان لیں۔ یہ صحیح ہے کہ جہاں شئی یعنی "لیکن"  
 ایک عالم کو یہ نہ بھولنا چاہیے کہ قرآن کا حکم ہے

لا یحزمنکم شنان قوم علی ان کسی قوم کا نفی تم کو بے انصافی پر مجبور  
 لا تعدوا نہ کرے۔

یہاں تک مولانا کی شخصیت سے متعلق گفتگو تھی اب آئندہ صحبت میں  
 ہم مولانا کے افکار سے مفصل بحث کریں گے۔

جہاں تک مولانا کے افکار کا تعلق ہے، جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے۔ مجموعی طور پر وہ قرآن مجید، حضرت شاہ ولی اللہ کی تصانیف اور مولانا محمد قاسم نانوتوی کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بعض طبقوں میں ان سے جو توحش پایا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم لوگ متعدد اسباب وجوہ کی بنا پر قرآن مجید کو ایک خاص انداز ہی سے سمجھنے کے عادی ہو گئے ہیں۔

اب رہیں شاہ صاحب کی تصنیفات تو ان کا حال یہ ہے کہ اگرچہ آج شاید کوئی ہی مسلمان ہو جو حجتہ اللہ البالغہ کے نام سے نا آشنا ہو، لیکن حق یہ ہے کہ طبقہ علماء میں بھی آپ کو بہت کم ایسے افراد ملیں گے۔ جنہوں نے شاہ صاحب کی دوسری تصنیفات کا تذکرہ ہی کیا ہے، حجتہ اللہ کو بھی از اول تا آخر سمجھ کر اور غور و فکر کے ساتھ پڑھا ہو۔ ورنہ واقعہ یہ ہے کہ اگر ہمارے علماء شاہ صاحب کی تمام کتابوں کو پڑھیں اور حجتہ اللہ البالغہ کے ان ابواب کے علاوہ جو عبادات اور ان کے اسرار و حکم سے متعلق ہیں ان ابواب کا بھی بغور مطالعہ کریں جن میں اسلام کے اصول، شرائع اور بنیادی مسائل پر گفتگو ہو گئی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ اس کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ یا تو وہ اپنے اس محدود فکر کو چھوڑنے پر آمادہ ہو جائیں گے جس کی بنا پر مولانا عبید اللہ سندھی ایسے مفکر اسلام ان کی آنکھوں میں خارجی طرح دکھاتے ہیں۔ اور یا ان کے دل میں حضرت شاہ صاحب کے متعلق بھی وہی جذبات پیدا ہوں گے جو وہ آج مولانا سندھی کی نسبت اپنے نہا نخانہ



قلب میں غم سوس کرتے ہیں۔ اور چونکہ مولانا ان کے معاصر ہیں اس لئے  
 زبان سے ان جذبات کا بیجا کاغذ اظہار بھی کر دیتے ہیں۔  
 میں نے جو کچھ کہا ہے محض دعویٰ نہیں بلکہ ایک حقیقت ثابت ہے اور  
 اب آئندہ آپ جو کچھ ملاحظہ فرمائیں گے، اس میں آپ کو اس دعویٰ کے  
 ہی شواہد و نظائر کثرت ملیں گے۔

# ہندوستانی قومیت

جناب ناقد نے مولانا سندھی کے افکار کا جو بار یک خط کے چار صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں خلاصہ یہ بتایا ہے کہ

مولانا سندھی اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک معجون مرکب

پیش کرنا چاہتے ہیں تاکہ ہندوؤں کو اسلام سے وحشت نہ رہے اور مسلمان

بھی خوشی خوشی ہندوستانی قومیت کا جز بن سکیں۔ (ص ۱۴۳)

اس سلسلہ میں گزارش یہ ہے کہ معلوم نہیں جناب ناقد کی مراد ”ہندوستانی

قومیت سے کیا ہے؟ اگر مراد یہ ہے کہ مولانا متحدہ قومیت کے قائل ہیں

اور وہ دو قوموں کو ایک دوسرے میں مدغم کر کے ایک قوم بنانا چاہتے ہیں

تو واقعہ یہ ہے کہ مولانا کی مراد یہ ہرگز نہیں ہے۔ مولانا نے اس کتاب میں

متعدد مواقع پر یہ ظاہر کیا ہے کہ وہ مسلمانوں کا قومی وجود الگ اور منفرد

تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ وحدت انسانیت کے باوجود آپ انسانوں



کی قومی اور گروہی تقسیم کو ناگزیر بتاتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں۔

”انسانوں کا، قوموں، گروہوں اور افراد میں بننا ہونا وحدت انسانیت کے منافی نظر نہیں آتا۔۔۔۔۔ فرد ایک مستقل اکائی ہی ہے، جماعت ایک اکائی ہے۔ جو افراد پر مشتمل ہے اس طرح ایک قوم اپنی جگہ مستقل وجود رکھتی ہے۔“ (ص ۲۱)

پھر گاندھی جی کے نظریہ متحدہ قومیت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

گاندھی جی غلطی سے یہ سمجھ بیٹھے کہ وہ ہندوستان کو ہزار ہا سال پہلے کی جون میں بدھ نے میں کامیاب ہو جائیں گے انہوں نے اس کا مطلق خیال نہ کیا کہ۔۔۔ ہر برس سے ایک اور قوم، ایک اور زبان، ایک نیا تمدن اور ایک نیا فکر اس وطن کو اپنا گھر بنا چکا ہے اور اس سرزمین پر اس کا بھی اتنا ہی حق ہے جتنا کہ گاندھی جی کی قوم ان کی زبان بولتی اور فلسفہ کا ہے“ (ص ۲۶۳)

آگے چل کر اسی صفحہ پر مسلمانوں کے حق حکومت خود اختیاری کو واجب اور درست بتاتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”وہ چیزیں بہت اہم تھیں جن کو نئے ہندوستان میں جگہ دینا بعید

ضروری تھا۔ ان میں سے ایک تو جمہوریت یعنی خود اپنی مرضی اور اپنی

راتے سے اپنے اوپر حکومت کرنے کا حق ہے۔

اقتباسات بالا سے یہ ظاہر ہے کہ مولانا ”متحدہ قومیت“ کے نظریہ کو صحیح تسلیم نہیں کرتے۔ البتہ جیسا کہ آج کل ہر بالغ نظر ہندوستانی خواہ وہ ہندو ہو یا

مسلمان محسوس کرتا ہے، مولانا یہ ضرور سمجھتے ہیں کہ جب تک ہندوستان کی یہ دونوں بڑی قومیں کسی ایک محاذ پر جمع نہیں ہوں گی ان کے سیاسی اور وطنی مسائل کی گتھی نہیں سلجھ سکے گی۔ اس مشترکہ محاذ کا نام مولانا "ہندوستانی قومیت" رکھتے ہیں جس کو ہم آج کل کی سیاسی اصطلاح میں دفاعی قومیت بھی کہہ سکتے ہیں۔ ارباب منطق کے عام مقولہ "لامشاحتہ فی الاصطلاح" کے مطابق آپ اسکو ہندوستانی قومیں کہتے یا دفاعی قومیت سے اسے تعبیر کیجئے بہر حال اس کا مفاد اس سے زیادہ نہیں ہے کہ ہندو اور مسلمان باوجود اس ملک کی الگ الگ دو قوموں میں منقسم ہونے کے بہر حال ایک ملکی اور وطنی اشتراک رکھتے ہیں اور اس اشتراک کی بنا پر اس ملک اور وطن کا جو مطالبہ ہندوؤں سے ہے وہی مسلمانوں سے بھی ہے اور انھیں اس مطالبہ کا جواب دینا چاہئے۔ مولانا اس مقصد کے لئے جیسا کہ جناب ناقد نے لکھا ہے "اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک معجون مرکب" بنانا نہیں چاہتے ہیں بلکہ ان کا اشارہ یہ ہے کہ

ہندو اور مسلمان دونوں مل کر کام کریں اور ان کی صرف ایک سیاسی تنظیم ہو، لیکن اس سیاسی تنظیم میں کسی مذہبی گروہ کا غلبہ

نہ ہو" (ص ۳۶۲)

فقہہ کے آخری الفاظ خاص توجہ کے مستحق ہیں جن کا مطلب یہ ہے کہ دونوں قوموں کا مذہب الگ الگ رہے گا۔ اور اس مشترک تنظیم کی نوعیت محض سیاسی ہوگی، یعنی اندرون ملک امن و امان قائم رکھنا صنعت و



حرف کی ترقی ذرائع آمد و رفت اور رسل و رسائل کی تیاری اور ان کا انتظام پھر بیرونی حملہ سے حفاظت کے اسباب وغیرہ ان چیزوں میں دونوں قوموں کا اشتراک ہوگا اور بس۔ مذہبی غلبہ کسی کا نہیں ہوگا۔ اس سے بعض تبلیغی جوش رکھنے والے مسلمانوں کو تکدر ہو سکتا ہے۔ لیکن سوچئے اور غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ہندو بعد اود کے اعتبار سے مسلمانوں سے کہیں زیادہ ہیں اس بنا پر اگر آپ ان سے یہ شرط منواتے ہیں کہ مرکزی وفاق میں مذہبی غلبہ کسی کا نہیں ہوگا تو خود سوچئے اس میں زیادہ بھلا کس کا ہے؟ ہندوؤں کا یا مسلمانوں کا؟ اسی میں مبنی کی بنا پر مولانا نے یہ شرط لگائی ہے۔

غالباً ہمارے فاضل نقاد ان مسلمانوں میں سے ہیں جو آجکل "وطنیت" کے نام سے کسی مسئلہ پر غور کرنا پسند نہیں کرتے۔ جی تو ہمارا بھی یہی چاہتا ہے کہ اے کاش ہمارے معاملات میں وطنیت کا قدم در میان میں آتا ہی نہیں اور ہم اس قابل ہوتے کہ جو بات سوچیں عالم اسلام کا ایک جزر ہونے کی حیثیت سے ہی سوچیں۔ لیکن

يُرِيدُ الْمَلَأُ أَنْ تَعْطِيَ مَنَاةً وَيَا بِي اللَّهُ الْأَمَائِشَاءُ

اس وقت مسلمانان ہند کی جو حالت ہے وہ یہ ہے کہ تقریباً تمام اسلامی ممالک سے ان کا رشتہ منقطع ہو چکا ہے اور اب کوئی جگہ ایسی نظر نہیں آتی جو اس عالم یا اس وقار کی میں ان کے شکستہ دلوں کے لمحہ مویانی کا کام دے۔ اس بنا پر اب انھیں جو کچھ کرنا ہے ہندوستانی مسلمان کی حیثیت ہی سے کرنا ہے اور یہاں کی دوسری قوموں کے ساتھ مل کر

ہی اپنی حالت کو سدھارنا ہے ۔

اس بحث پر بہت کچھ لکھنے کو جی چاہتا ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ غضبِ انش بالکل نہیں۔ البتہ اس قدر گزارش کر دینا اور ضروری ہے کہ مولانا سندھی کے متعلق جیسا کہ جناب ناقد نے بتی ظاہر کیا ہے۔ بعض لوگوں کا تاثر یہ ہے کہ مولانا اسلام سے ہندوؤں کی وحشت کو دور کرنے کے لئے ایسی باتیں کہتے ہیں جو اسلامی نہیں ہیں۔ ان حضرات کی خدمت میں عرض ہے کہ مولانا "کھنکھن" باتیں کہتے ہیں جو اسلامی نہیں ہیں اس کی حقیقت تو آپ کو عنقریب معلوم ہو جائے گی۔ البتہ یہ بات یقینی ہے کہ مولانا اسلام سے ہندوؤں کی وحشت کو ضرور دور کرنا چاہتے ہیں۔ ایسا کیوں چاہتے ہیں؟ اس کا ایک صاف جواب تو یہ ہے کہ ایک مولانا ہی کیا ہر مبلغ کو ایسا ہی کرنا چاہئے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ کو مین تبلیغ کے لئے بھیجا تو آپ نے ان کو صاف صاف تاکید کر دی تھی کہ "یسر اولا تعترس او بشر اولا" (صحیح بخاری) یعنی تم دونوں نرمی کرنا، سختی نہ کرنا، خوشخبری دینا، نفرت نہ دلانا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ مولانا ہندوؤں پر ہی اس درجہ مہربان کیوں ہیں دنیا میں آخر اور بھی تو غیر مسلم قومیں آباد ہیں؟ اس کی وجہ درحقیقت مولانا پر حضرت شاہ ولی اللہؒ کی تصنیفات و ملفوظات کا غیر معمولی اثر ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنی کتاب فیوض الحرمین



میں اشارۂ کنایہ اور تفہیمات الہیہ میں صراحت لکھا ہے کہ میرا اعتقاد یہ ہے کہ اگر اقلیم ہندوستان پر ہندوؤں کا غلبہ عام اور مستقر ہو گیا تو اللہ کی حکمت میں یہ بات ضروری ہے کہ اللہ ہندوؤں کے بڑے بڑے لوگوں کو دین اسلام اختیار کر لینے کا الہام کرے۔

مولانا نے دیکھا کہ ہندو ہر شعبہ میں ترقی کر رہے ہیں اور دفتری طاقت رفتہ رفتہ انھیں کے ہاتھوں میں منتقل ہو رہی ہے جیسا کہ ہر سیاسی مبصر جانتا ہے تو اب مولانا کے دل میں طبعی طور پر خواہش پیدا ہوئی کہ حضرت شاہ صاحب کے ارشاد کا دوسرا جزو جو بشرط کے لئے جزا رکھتا ہے۔ صادق آنا چاہیے۔ چنانچہ آپ نے اس کے لئے جدوجہد کی اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگر حضرت شاہ صاحب کا یہ اعتقاد صحیح ثابت ہوا تو وہ یقیناً ایسے ہی مسلمان بزرگوں کی بدولت ہو گا جو ایک طرف ہندوؤں سے خلا ملارہتے ہیں اور دوسری جانب وہ اسلامی اخلاق و فضائل۔ تقویٰ و طہارت اور پاکبازی و پاک باطنی کی ایسی زبردست روحانی طاقت کے مالک ہیں کہ بڑے سے بڑا کافر بھی انھیں دیکھ کر خدا کو یاد کرنے لگتا ہے ورنہ محض الگ تھلک رہنے اور دوسروں کا منہ چڑانے سے یہ مقصد کبھی حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔

جو دل قمار خانہ میں بت سی لگا چکے  
وہ کعبین چھوڑ کے کعبہ کو جا چکے

# وحدتِ انسانیت، وحدتِ دین اور اسلام

ہندوستانی قومیت کا مسئلہ تو خیر پھر بھی ایک سیاسی حیثیت رکھتا ہے۔ جناب ناقد نے ستم تو یہ کیا کہ مولانا پر الزام تراشی کفر سے بھی باز نہیں رہے انہوں نے اگرچہ صاف طور پر مولانا کو کافر نہیں کہا لیکن غلط طور پر جو باتیں ان کی طرف منسوب کی ہیں ان کا حاصل اس کے سوا کوئی اور نہیں نکلتا کہ ان باتوں کے قائل کو کافر کہا جائے۔ مثلاً

”ہمارے مولانا تو دین حق کی برتری کو یا مانتے ہی نہیں“ لے  
”وہ اسلام کا قلابہ بھی موجودہ انسان کی فلاح و بہبود کے لئے ضروری نہیں سمجھتے۔“

پھر اس ضد کا کیا ٹھکانا ہے کہ محض مولانا کی پرغاش میں جناب ناقد



نے بعض ایسے مقالے سے انکار کر دیا ہے جو قرآن مجید کے مسلہ مقالے ہیں اور جن کو امت ہر قرن اور ہر زمانہ میں تسلیم کرتی آئی ہے۔ مثلاً وحدت انسانیت اور وحدت ادیان۔

جناب ناقد کا ارشاد ہے  
 ”قرآن مجید کے متعلق یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ مولانا کی وحدت انسانیت کا شارح ہے اور نہ وہ وحدتِ ادیان کا قائل ہے۔  
 معلوم نہیں مولانا کی وحدتِ انسانیت سے لائق مقالہ نگار کی مراد کیا ہے کہ قرآن جس کا شارح نہیں ہے“ مولانا عبید اللہ سندھی نامی کتاب کا باب ”وحدت انسانیت“ پڑھئے اور بتائیے کہ اس میں مولانا نے جو کچھ فرمایا ہے کیا وہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے؟  
 سرور صاحب لکھتے ہیں۔

”قرآن کے اصولوں پر خالص انسانیت کا قیام مولانا کا عقیدہ ہے، ان کے نزدیک خالص بے میل انسانیت ہی فطرۃ اللہ کی محفظ ہے اور سچا دین اگر ہے تو یہی ہے۔“  
 پھر لکھتے ہیں۔

مولانا اپنے اس خیال کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اسلام کی تعلیمات کا لب لباب قرآن کی آیت ”هُوَ الَّذِي أَوْسَلَ“

رَسُولُهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينٍ الْحَقِّ لِيُطْرَعَ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَتُكْرَمَ الْمُشْرِقُونَ هُوَ .  
 اس باب کے ختم پر سرور صاحب وحدت انسانیت سے متعلق مولانا کے خیالات کا خلاصہ ان لفظوں میں بیان کرتے ہیں ۔

اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ مولانا وحدت انسانیت کو مانتے ہیں اور قرآن مجید کو اسی وحدت کا شارح سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک ان کی تعلیمات کا مقصود یہی ہے کہ اس وحدت کا قیام عمل میں آئے اور لوگ عقیدۂ علما و عملا موحد بن جائیں ۔ (ص ۲۱)

اب فرمائیے ! اس میں کونسی بات قرآن مجید کے خلاف ہے کیا قرآن مجید کے ارشاد

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ اور ہم نے آپ کو تمام انسانوں کیلئے ہی بھیجا ہے۔  
 کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام دنیا کے لئے مبعوث ہو کر تھے بلکہ پہلے انسانیت جن مختلف گروہ بندیوں میں مبتلا تھی آپ ان تمام کو مل کر تمام انسانوں کو ایک ہی خیال ۔ اور ایک ہی عمل کے رشتہ میں منسلک کرنے آئے ۔ اسی ایک خیال اور عمل پر کاربند ہو کر انسان موحّد بنتا ہے اور قرآن مجید سب کا سب کیا اسی ایک نقطہ ”توحید“ کی شرح نہیں ہے یعنی کیا وہ یہ نہیں بتاتا کہ وہ کونسا ایک بلند فکریا دستور ہے جس پر کاربند ہو کر تمام انسانیت ایک نقطہ وحدت پر جمع ہو جائے ۔

گنجائش نہیں در نہ قرآن پاک کی آیات کثرت اسی مضمون کی پیش کی جاسکتی ہیں ۔ اور مولانا کا مقصد وحدت انسانیت سے بجز اس کے کوئی اور نہیں ہے



کہ تمام انسان رنگ و نسل و ملک و وطن اور اقلیم و بوم کے اختلاف کے باوجود صرف ایک فکر اور ایک نظام سے وابستہ ہو جائیں اور وہ فکر و نظام مولانا کے نزدیک بے شبہ وہی ہے جو قرآن کا فکر و نظام ہے جیسا کہ آپ نے متعدد مواقع پر اس کا صاف صاف اعتراف و ذکر کیا ہے۔ آئندہ اس کے حوالے آئیں گے۔

وحدتِ انسانیت کی طرح وحدتِ ادیان سے متعلق بھی یہ کہنا درست نہیں ہے کہ قرآن اس کا قائل نہیں۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ ”ادیان“ سے مولانا کی مراد وہ مذاہب ہیں جو اسلام سے قبل دنیا میں رائج تھے اور جن میں بنیادی طور پر خدا کو ایک مانا گیا ہے ورنہ جیسا کہ بعض لوگوں کو شبہ ہے مولانا کیونززم اور موشلزم وغیرہ کو دین نہیں مانتے چنانچہ سرور صاحب ”خدا پرستی“ کے زیر عنوان مولانا کے افکار کا آغاز اس فقرہ سے کرتے ہیں۔ مولانا کے نزدیک ساری سماں کتابیں اسی وحدتِ انسانیت کی ترجمان ہیں اور حقیقت شناس حکیم بھی اسی منکر کے ترجمان تھے (ص ۴۲)

دیکھئے مولانا نے ”دین“ کے بارے میں کوئی اہم باقی نہیں رکھا بلکہ صاف صاف ”آسمانی کتابوں“ کا لفظ فرما کر یہ واضح کر دیا ہے کہ وہ ادیان سے مراد وہ مذاہب لیتے ہیں جو آسمانی کتابوں پر مبنی ہیں۔ رہ گئی یہ بات کہ حقیقت شناس حکیم بھی اسی فکر کے ترجمان تھے ”تو خود حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی حکما کا ایک ایسا طبقہ مانا ہے جو اپنی عقل و

فراست، ریاضت و محنت، ترک لذات دنیوی اور عالم جبروت کی طرف  
توجہ تمام کے باعث اس سعادت کو حاصل کر لیتے ہیں جس کی اشاعت اور  
تبلیغ کے لئے انبیاء کرام مبعوث ہوئے ہیں۔ حضرت شاہ صاحب ان علما  
کو متاظر ہون کا لقب دیتے ہیں اور اگرچہ ان کی تعداد بہت کم بتاتے  
ہیں تاہم ارشاد یہ ہے

فوصل بعضهم غایۃ مدادھا لہ بعض بعض نے اس سعادت کا انتہائی مرتبہ حاصل کر لیا ہے  
دین سے مولانا کی مراد کے واضح ہو جانے کے بعد اب پھر اس پر غور  
فرمائیے کہ کیا قرآن مجید اس بات کا داعی نہیں ہے کہ اصل دین تمام مذاہب  
اور ادیان میں مشترک رہا ہے۔ دنیا میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پہلے  
مختلف قوموں اور ملکوں میں وقتاً فوقتاً جو رسول آتے رہے ان کے پیغمبرانہ  
بنیادی اعتبار سے بالکل ایک تھے۔ یعنی یہی کہ خدا کو ایک مانو۔ اس کی بندگی  
کرو، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔ اعمال صالحہ کرو، برے کاموں  
سے بچو، بے شبہ قرآن اس حقیقت کا داعی ہے وہ اپنے آپ کو اپنے  
سے پہلی کتب سماویہ کا مصدق بناتا ہے۔ تمام انبیاء اور ان کی کتابوں  
پر ایمان لانے کی دعوت دیتا ہے۔ اس کا ارشاد ہے۔

شرع لکم من الدین ما وضحی بہ	اس نے تمہارے لئے دین کی وہی راہ
نوحاً والذی اوحینا الیک وما	مقرر کی ہے جس کی ہدایت اس نے نوح
وصینا ما براہیم وموسىٰ و عیسیٰ	کو ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ (علیہم السلام) پہنچ
ان اقموا الدین ولا تنفروا فیہ	کو کی تمہی یعنی یہ کہ تم دین کو قائم کرو اور اس



ایک جگہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کر کے کہتا ہے۔

وما ادسلنا من قبلک من رسول  
الا نوحی الیہ ما لا الہ الا انا  
اور اسے محمدؐ ہم نے آپؐ سے پہلے جتنے  
پیغمبر بھیجے ہیں ان کی طرف ہم نے یہی وحی  
کی ہے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں

پس میری ہی عبادت کرو۔

مزید برآں قرآن کہتا ہے کہ دین الہی کسی ملک یا خاندان یا کسی قوم کے  
ساتھ مخصوص نہیں ہے وہ اپنی اصل حقیقت میں ایک ہے اور سب کے لئے  
ہے۔ یہود اور نصاریٰ کو اسی بنا پر زبرد توہین کی گئی کہ وہ اہل کتاب ہونے  
اور کتب سماویہ کی تلاوت کرنے کے باوجود دین الہی کو اپنی ایک خاندانی  
یا جماعتی چیز سمجھ بیٹھے تھے اور دونوں ایک دوسرے کی تکذیب کرتے  
اور انھیں جھٹلاتے تھے۔

دین کی اس ایک اصل مشترک کے باوجود احکام و شرائع کے اعتبار  
سے یہ ادیان مختلف ضرور تھے لیکن یہ اختلاف منزل مقصود کا نہیں تھا بلکہ  
صرف ان راستوں کا اختلاف تھا جو منزل مقصود تک پہنچانے میں اس  
اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ احکام اور شرائع کا تعین ہر قوم کے مخصوص  
احوال و شئون کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے

لکل جعلنا منکم شرعاً

ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لئے

ایک خاص طریقہ اور راستہ مقرر کر دیا۔

وَمِنْہُمْ اَیُّہَا النَّبِیُّ الَّذِیْ اٰتٰہُ الْحَقُّ اِذْ یَقُولُ لِقَوْمِیْ اَعْبُدُوا اللّٰہَ فَقَدْ کَانَ عَٰلَمِیْنَ  
موانا بھید اللہ بندھی اسی حقیقت کو یعنی اصل دین میں اشتراک کو

وحدت ادیان کہتے ہیں اور اس کا نام حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے  
اتباع میں فطرۃ اللہ رکھتے ہیں چنانچہ شاہ صاحب کا ارشاد ہے  
فَطَرَةُ فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا  
ولن تجد لفطرة الله تبديلاً  
یہ ایک فطرت ہے جس پر اللہ نے لوگوں  
کو مقرر کیا ہے اور تم اللہ کی فطرت  
میں تبدیلی نہیں پاؤ گے اور یہ فطرت  
کی کیا نیت نیکی اور گناہ کے اصول و  
کلیات میں ہی فروغ و جزئیات میں  
نہیں اور یہی فطرت وہ دین ہے جو  
زمانوں کے اختلاف سے نہیں بدلتا  
اور تمام انبیاء اس پر متفق ہیں۔

اب حضرت شاہ صاحب کی اس عبارت کے ساتھ مولانا سندھی کی  
مندرجہ ذیل عبارت پڑھئے جو وحدت ادیان سے متعلق مولانا کے انوکھا  
کی غزل میں مقطع کا حکم رکھتی ہے اور دیکھئے کہ یہ عبارت کس طرح حضرت  
شاہ صاحب کے ارشاد کا ہی اردو ترجمہ معلوم ہوتی ہے۔ مولانا فرماتے  
ہیں۔۔۔

تاریخ کا مطالعہ کرو اور پھر یہ لگاؤ کہ آخر مجموعی انسانیت کا طبعی تقاضہ  
کیا ہے۔ انسان کن باتوں سے فخر تنزل میں گرے اور کون سے اصول تھے  
جس پر عمل کر وہ باہم رافت پہنچے۔ اس کا شوق شخص کے بعد انسانوں کی اس  
طویل طویل تاریخ میں جو اصول سب قوموں میں آپکو مشترک نظر آئیں گے وہ فطرۃ



اللہ ہے اور یہی الدین القیم ہے اور جو تعلیم مجموعی انسانیت کی فطرت کے مطابق ہوگی وہی حق ہے۔" (ص ۲۳)

علاوہ بریں حضرت شاہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں ایک مستقل باب باندھا ہے جس میں تمام ادیان کی اصل کے ایک ہونے اور شرائع و مناجح کے اختلاف پر نہایت مفصل اور حکیمانہ بحث کی ہے۔ اس میں قرآن مجید کی جو آیت شرع لکم من الدین الایہ اوپر گزر چکی ہے اس کو نقل کر کے مشہور مفسر حضرت محب اہر کی تفسیر لکھتے ہیں۔

اوصیناک یا محمد وایاھم دیناً  
واحداً  
اے محمد تم نے آپ کو اور ان پیروں کو ایک ہی دین کی وصیت کی ہے۔

اس کے بعد چند آیات اور ان کی تفاسیر لکھی ہیں۔ پھر فرماتے ہیں۔

اعلم ان اصل الدین واحد  
جانو بے شبہ دین کی اصل ایک

اتفق علیہا الانبیاء علیہم السلام  
ہے۔ اس پر تمام انبیاء کا اتفاق ہو

وانما الاختلاف فی الشرائع والمنہج  
اور اختلاف صرف شرائع اور مناجح کا ہے۔

یقین نہیں آتا کہ وحدت انسانیت اور وحدت ادیان ایسی اسلام کی

عام اور مسلمہ حقیقت سے ندوۃ العلماء کا ایک ممتاز فاضل اس طرح بے خبر ہو

یا باخبر ہونے کے باوجود کسی خاص وجہ سے اس کا انکار کر دے بہر حال

ان کنت لا قدری فتلك مصیبة

وان کنت قدری فاما مصیبة اعظم

مکمل ہے فاضل نقاد کو مولانا کے کسی فقرہ سے یہ دھوکا ہوا ہو کہ مولانا وحدتِ ادیان سے بھر دیتے ہیں کہ دین دین سب برابر ہیں یہاں تک کہ اسلام کو بھی دین پر برتری حاصل نہیں ہے اور اس بنا پر ایک شخص کو اختیار ہے کہ وہ جس دین کو چاہے اختیار کرے۔ چنانچہ اوپر الزام کفر کے زیر عنوان ہم نے موصوف کا جو فقرہ نقل کیا ہے اس سے یہی متبادر ہوتا ہے۔ اگر واقعہ یہی ہے تو واضح رہنا چاہیے کہ مولانا سندھی دین کی اصل ایک ماننے کے باوجود اسلام کو دنیا کا آخری دین برحق اور اس کی کتاب قرآن کو آخری آسمانی کتاب مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک قرآن ان تمام صداقتوں کا کامل مجموعہ ہے جو اسلام سے پہلے مختلف ادیان میں بکھری پڑی تھیں۔ قرآن کا قانون تمام انسانوں کے لئے ہے اور انسانیت کی بھلائی کا راز صرف اسی کے اتباع اور پیروی میں ہے۔ سرورِ صاحب لکھتے ہیں۔

مولانا کے نزدیک قرآن نے تمام اقوامِ ادیان اور مذاہب کے مرکزی نکات کو جو کل انسانیت پر منطبق ہو سکتے ہیں یکجا کیا اور ساری دنیا کو یہ دعوت دی کہ صرف یہی ایک اساس ہے جس پر مجمعِ انسانیت کی تعمیر ہو سکتی ہے۔ اگر یہودیوں کی قوم میں اس انسانیت کا فقدان ہے تو وہ خواہ اپنی بہت سے "ما بناء اللہ و احبائہ" بنیں، گمراہ ہیں۔ اگر عیسائی اس سے خالی ہیں تو ان کا ابن اللہ کا ماننا کسی کام نہ آئے گا اور اگر ہندوؤں میں انسانیت کی کمی ہے تو ان کا پوتر ہونا محض خام خیالی ہے۔ (ص ۱۲)

غور کیجئے کیا اس عبارت سے یہ صاف معلوم نہیں ہوتا کہ مولانا تمام غیر مسلم قوموں



کو انسانیت کے نام پر اسلام کو جھنڈی نیچے جمع ہو جانے کی دعوت دے رہی ہیں صفحہ ۳۶ پر فرماتے ہیں۔  
 قرآن کا مقصود اصلی سب دینوں سے اعلیٰ دین سب فکروں کی بلند تر فکر  
 یا سب سے بلند دین الہی قوامی نظریہ جو زیادہ سے زیادہ انسانیت پر جامع  
 ہو پیش کرنا اور اس پر عمل کرنا ہے۔“

قرآن کی عالمگیری اور لازوالی پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔  
 ”قرآن انہی عالمگیر اور ناقابل تغیر اصول حیات کو پیش کرتا ہے۔ یہ قرآن  
 کا صحیح مفہوم ہے اور یہی چیز ہے جو ازل سے ابد تک قائم رہے گی اور اس  
 کے ملنے میں تمام انسانوں کا بھلا ہے (ص ۴۴)“

مولانا اسلام کے پیغام کو تمام دنیا سے منوانے اور سارے جہاں کو اسی ایک  
 دین کا حلقہ بگوش بنانے کے لئے کس قدر بے چین ہیں اس کا اندازہ ذیل  
 کی عبارت سے ہوگا۔ فرماتے ہیں۔

”ہر قوم کے عقائد طبقوں کا رجحان اب اس طرف ہو رہا ہے اور وہ کوشش  
 کر رہے ہیں کہ اپنے اپنے فکری نظریات کو عالمگیر انسانیت کا ترجمان  
 بنا کر پیش کریں۔ لیکن کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ وہ دین جو صحیح معنوں میں  
 ساری انسانیت کا دین تھا اور وہ کتاب جو کل نوع انسانی کی ہدایت کی علامت  
 تھی اور وہ ملت جس نے سب قوموں کو ایک بنایا اور جس کا تمدن ساری انسانیت  
 کی باقیات صالحات کا مرقع تھا۔ وہ دین وہ کتاب اور وہ ملت ایک فرقہ  
 کی جاگیر بن گیا ہے اور وہ لوگ نہیں سمجھتے کہ اس وسعت پذیر دور میں جس  
 میں کہ کرہ زمین کی سب دُوریاں سکڑ گئی ہیں اور ملکوں، قوموں اور برطانوں

کی سرحدیں مٹی جا رہی ہیں۔ اور ریل جہاز، طیاروں، اور ریڈیو نے سب انسانوں کو اپنی کہنے اور دوسروں کی سننے کے لئے ایک انسانی برادری میں بدل دیا ہے اس زمانہ میں ایسی تعلیم کو جو صحیح معنی میں عالمگیر اور انسانی تھی ایک گروہ اور جماعت میں محدود کر دینا کتنا بڑا ظلم ہے۔ معلوم نہیں مسلمان اسلام کو کب سمجھیں گے اور قرآن کے اصل پیغام کو کب اپنائیں گے (ص ۹۸)



# قرآنی حکومت

لائق تبصرہ نگار کا دعویٰ ہے کہ

مولانا دین حق کی دائمی برتری گویا مانتے ہی نہیں۔ ان کے نزدیک آجانی

حکومت کا زمانہ گزر گیا اور گزری ہوئی چیز واپس نہیں آ سکتی۔

اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے موصوف نے مولانا کی ایک عبارت

نقل کی ہے جسے آپ بھی سن لیجئے۔

”جو زمانہ گزر گیا وہ چرواپس نہیں آیا کرتا۔ جو بانی یہہ جاتا ہے وہ نوا

نہیں۔ قرآن پر عمل کر کے خلافتِ راشدہ کے دورِ اول میں صحابہ نے جو حکومت بنائی

اب بعینہ وہی حکومت نہیں بن سکتی۔ جو لوگ قرآن کو اس طرح سمجھتے ہیں

وہ حکمتِ قرآنی کے صحیح مفہوم کو نہیں جانتے۔ خلیفہ خلافتِ راشدہ کی

حکومت قرآنی حکومت کا ایک نمونہ ہے۔ لیکن یہ نمونہ بعینہ ہر دور میں منتقل

نہیں ہو سکتا۔“

مولانا کی یہ عبارت من وعن آپ کے سامنے ہے۔ بتائیے اس کے کس  
نقطے پر ثابت ہوتا ہے کہ قرآنی حکومت کا زمانہ گزر گیا۔ ہر بالغ عاقل سمجھ سکتا  
ہے کہ مولانا کا منشا یہ ہے کہ خلافت راشدہ بے شبہ قرآنی حکومت کا  
ایک نمونہ ہے اور بے شبہ یہ ایسا نمونہ ہے جس کی نظیر تاریخ عالم میں موجود  
نہیں ہے۔ لیکن یہ نمونہ بعینہ ہر دور میں منتقل نہیں ہو سکتا۔ یعنی خلافت راشدہ  
کے بعد تیرہ سو سال کی مدت میں مسلمانوں کی جو حکومتیں عالم کے مختلف گوشوں  
میں قائم ہوئیں۔ مولانا کے نزدیک سب یا ان میں سے اکثر بھی قرآنی حکومت  
کے طرز کی حکومتیں تھیں لیکن خلافت راشدہ نے قرآنی حکومت کا جو نمونہ پیش  
کیا وہ اپنی مثال آپ تھا۔ اس جیسی کوئی حکومت قائم نہیں ہو سکی۔ مسلمان  
عام طور پر اس کو اپنی نفسی اور بدعتی سمجھتے ہیں۔ لیکن مولانا فرماتے ہیں  
کہ یہ جو کچھ ہوا حکمت قرآنی کے ماتحت ہوا۔ یہ سمجھنا غلطی ہے کہ بس خلافت  
راشدہ ہی قرآنی حکومت کا نمونہ تھا۔ اس کے بعد اس حکومت کا دور  
بالکل ختم ہو گیا۔ نہیں بلکہ مولانا کو بنو امیہ، بنو عباس مصر کے بنو فاطمہ،  
اندلس کے موحدین، مرقند و غبار کی دولت غزنویہ وغیرہ میں بھی  
قرآنی حکومت کا نمونہ نظر آتا ہے۔ اگرچہ یہ نمونہ خلافت راشدہ کے نمونہ  
سے کمتر ہے۔ مولانا کے نزدیک قرآنی حکومت کا زمانہ ختم نہیں ہوا۔ مسلمانوں  
کی گذشتہ طویل تاریخ میں کم و بیش قرآنی حکومت جلوہ فرما رہی ہے اور  
آج بھی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

”قرآن اب بھی اپنی حکومت قائم کر سکتا ہے۔ لیکن اس کیلئے ضروری



ہے کہ قرآن کو عقل اور تفقہ سے سمجھا جائے اور اس کی عالمگیریت کی  
کنہ معلوم کی جائے“ (ص ۴۷)

یہاں اس بات پر تنبیہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ آج کل پرچوش  
اور نوجوان مسلمانوں میں خود اپنی تاریخ سے ایک خاص قسم کی نفرت پیدا  
ہو رہی ہے۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کی عمر کل کچھ کم مائیں برس ہے  
خلافت راشدہ کے بعد دور ملوکیت شروع ہو گیا جو سراسر باظلم و ستم تھا  
بادشاہ مطلق العنان اور مستبد ہوتے تھے۔ عیاش اور شہوت پرست  
ہوتے تھے۔ اسلام اور قرآن کا نام ہی نام رہ گیا تھا اور اسی بنا پر  
اکبرالہ آبادی نے ”در حدیث دیگران“ ”سرد لبراں“ کا انشا اس طرح کیا تھا  
”بوائے خون آتی ہے اس قوم کے افسانوں کی“

میں سمجھتا ہوں ہم نوجوانوں میں اس قسم کی ذہنیت کے پیدا ہونے  
کے دو سبب تھے۔ ایک متشرعین کا علمی رنگ میں ہماری روایات قومی کے خلاف  
زبردست پروپیگنڈہ! اور دوسرا خود ہمارے قدیم مورخین کا غیر محتاط طرز نگارش  
بہر حال اسباب خواہ کچھ ہوں حقیقت یہ ہے کہ ہم میں خود اپنے اسلاف کی  
خصوصاً مسلمان سلاطین سے نفرت کا شدید جذبہ پیدا ہو گیا۔ اور ہم یہ یقین کر  
لیے کہ خلافت راشدہ کے بعد دراصل قرآنی دستور، حدود و اشرار اسلامی آئین حیات  
سب کا سب معطل اور مفلوج و بیکار ہو گئے تھے۔

اب ذرا اور غور کیجئے تو معلوم ہو گا کہ اس ذہنیت کا ایک سبب اور  
ہے وہ یہ کہ ہم نے اسلامی اعمال۔ فضائل اخلاق اور اسلامی مکارم و

محاسن کا ایک ایسا اعلیٰ تخیل قائم کر رکھا ہے کہ ہم کو ان کا مصداق صرف حضرت ابو بکر اور عمر اور حضرت عثمان و علی رضی اللہ عنہم کے کیر کڑ میں ہی نظر آتا ہے اور جب ان فضائل کا یہ اعلیٰ تصور ہم کو امیر معاویہ، عمرو بن العاص، مغیرہ بن شعبہ (رضی اللہ عنہم)، اور عبدالملک بن مروان، ہشام اور ولید میں نظر نہیں آتا تو ہم ان بزرگوں پر تبراً شروع کر دیتے ہیں اور اپنے دلوں میں ان سے ایک قسم کی میزاری محسوس کہتے ہیں، حالانکہ ہم کو سمجھنا چاہیے کہ فضائل اخلاق میں سب انسان ایک ہی مرتبے اور درجے کے نہیں ہوتے باوجود اچھا ہونے کے با ہم فرق مراتب ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ جس طرح ”کفر“ و ”نکیر“ ہوتا ہے اسی طرح ایمان میں بھی درجات کا تفاوت ناگزیر ہے حضرت امیر معاویہ کا کیر کڑ بے شبہ خلفاء راشدین ایسا نہیں تھا یا زیادہ صحیح یہ ہے کہ ان جیسا نہیں ہو سکا۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ان کی حکومت کو غیر قرآنی اور غیر اسلامی حکومت کہا جائے۔ اس میں شبہ نہیں کہ امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کا اختصام بجل اللہ کمزور ہوتا چلا گیا۔ لیکن یہ باور کرنا ایک کھلا ہوا فریب ہے کہ مسلمانوں نے اپنی سو ابیرہ سو سال کی تاریخ میں قرآنی حکومت کو بالکل بھلائے رکھا اور وہ اس سے بالکل کنارہ کش رہے۔ بعض بعض سلاطین اپنے شخصی اعمال و افعال کے لحاظ سے خواہ کیسے ہی رہے ہوں لیکن اس کو بدلائل قاطعہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ مجموعی طور پر تاریخ کے ہر دور میں یہاں تک کہ مغربوں اور دولت عثمانیہ کے آخری تاجداروں میں بھی مسلمان حکومتوں کا دستور اعلیٰ قرآن ہی رہا ہے۔



پس مولانا عبید اللہ سندھی کی مذکورہ بالا عبارت دراصل آج کل کے  
 ”پرجوش“ مسلمانوں کی اس غیر متوازن ذہنیت ہی کے خلاف ایک زبردست  
 احتجاج ہے۔ مولانا کی مراد یہ ہے کہ قرآنی حکومت کا ایک ایسا اعلیٰ تصور  
 قائم کرنا کہ وہ اپنے مصداق کے لحاظ سے صرف خلافت راشدہ میں محدود  
 ہو کر رہ جائے صحیح نہیں۔ مولانا کے نزدیک قرآنی حکمت کا منشا یہ ہرگز  
 نہیں ہے کہ مسلمان خلیفہ میں حضرت عمرؓ کی انتہائی سادگی پائے جائے  
 تو اس کو تو قرآنی حکومت کا ایک نمونہ کہا جائے اور عجمیوں کی شوکت و  
 حشمت کا توڑ کرنے اور ان پر اپنا رعب قائم کرنے کے لئے امیر معاویہ  
 تزک و احتشام سے رہیں تو ان کے اس فعل کو غیر قرآنی کہا جائے۔ مولانا  
 کے نزدیک حکمت قرآنی کی رو سے حضرت عمرؓ اور حضرت معاویہؓ دونوں کا  
 فعل ”حکومت قرآنی“ کا نمونہ ہے۔ کیونکہ حضرت عمرؓ جس ماحول میں رہے  
 تھے اس کا تقاضا یہ ہی تھا کہ اسلام کا خلیفہ ثانی اس طرح کی سادہ زندگی بسر  
 کرے اسلامی فضائل اخلاق کا ایک اعلیٰ نمونہ پیش کرے۔ اور اس کے برخلاف  
 حضرت امیر معاویہؓ جس ماحول میں تھے اس کا مطالبہ یہ تھا کہ وہ شان و شوکت  
 کے ذریعہ عجمیوں کے دلوں پر اسلامی حکومت کا رعب و داب رکھیں۔ چنانچہ  
 یہی وجہ ہے کہ بعض تاریخوں کے بیان کے مطابق ایک مرتبہ حضرت عمرؓ  
 نے امیر معاویہؓ سے ان کے ریشہ طرز بود و ماند سے متعلق سوال کیا اور  
 امیر معاویہؓ نے جواب میں وہی بات کہی جو ہم اوپر لکھ چکے ہیں تو حضرت عمرؓ  
 خاموش ہو گئے۔

بات طویل ہوتی جاتی ہے لیکن اتنا کہے بغیر آگے بڑھنے کو جی نہیں چاہتا کہ مثلاً آپ سلطان محمود غزنوی اور سلطان اورنگ زیب عالمگیر کے معاملہ پر غور کیجئے۔ ہمارا آج کل کا مسلمان نوجوان جو حکومت الہیہ کے تصور کے باوجود سر جوٹیں سے سرشار ہے وہ ان دونوں بادشاہوں کی زندگی کا ایک نہایت بھیانک اور افسوسناک خاکہ پیش کرتا ہے۔ چنانچہ مسلم یونیورسٹی کے صدر شعبہ تاریخ پروفیسر محمد حبیب کی انگریزی کتاب محمود آف غزنہ "ملاحظہ فرمائیے اس میں آپ دیکھیں گے کہ ایک غیر مسلم مورخ محمود غزنوی کی شان میں جو کچھ کہہ سکتا ہے وہ سب کچھ ہماری قومی رسگا کے مورخ نے اپنے زبانِ قلم سے بے تکلف کہہ ڈالا ہے۔ اور دیا چھپیں غدر یہ ہے کہ اسلام میں اصل چیز قرآن کا دستور ہے۔ اشخاص و افراد نہیں۔ لیکن محرم اسرار کن نکال، حجتہ اللہ علیہ اہل الزماں حضرت شاہ ولی اللہ اس نامور شخصیت کو کس نظر سے دیکھتے ہیں؟ اس کا اندازہ ان چند سطروں سے ہو گا جو آپ نے تعہیات الہیہ جلد اول صفحہ ۲۲۶ پر اس شاہ بت شکن کی نسبت تحریر فرمائی ہیں۔ حضرت شاہ صاحب کا جو میلان ذہنی سلطان غزنوی کے متعلق ہے۔ مولانا عبید اللہ ندوی دوسرے سلاطین اسلام کو بھی کم و بیش اسی نظر سے دیکھتے ہیں اور ان کا احترام کرتے ہیں۔

مولانا کا مطلب اسی سلسلہ کی ایک اور عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں۔



قرآن کی تعلیم کا نتیجہ ایک زمانہ میں ایک خاص منظر میں جلوہ گر ہوا۔ اب ضروری نہیں کہ دوسرے زمانہ میں وہ پھر بعینہ اسی صورت میں ظاہر ہو۔ صحابہ کے زمانہ میں تیر و کمان اور تلوار و ڈھال سے جہاد ہوتا تھا۔ اور مجاہدین اونٹوں اور گھوڑوں پر سوار ہو کر جہاد کو نکلتے تھے۔ اب قرآنی تعلیم نے اگر کبھی اپنے پیروؤں کو جہاد پر آمادہ کیا تو ضروری نہیں کہ پھر تلوار، ڈھال اور اونٹ اور گھوڑوں کی نوبت آئے اسی طرح خلافت راشدہ کے دور میں مساوات و انصاف کا اصول ایک فلح بیج پر نافذ ہوا۔ اب زندگی بہت کچھ بدل گئی ہے اور اس کے ساتھ زندگی کی ضرورتیں بھی بدل گئی ہیں۔ اس لئے مساوات اور انصاف کا حلقہ اثر بھی بہت وسیع ہو گا یعنی مقاصد تو وہی رہیں گے۔ لیکن ان کی عملی شکل حالات و اسباب کی تبدیلی کی وجہ سے پہلی سی نہ ہوگی۔

(ص ۴۷)

مولانا علی شکیل کی جو تبدیلی چاہتے ہیں اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر لیا جائے بلکہ جیسا کہ ان کی تمثیل سے صاف ظاہر ہے اس کا منشا یہ ہے کہ فقہاء جہاں جہاں گنجائش دیکھیں وہ اصول تشریح و تفسیر کی روشنی میں تبدیلی کر لیں۔ مثلاً غلام بنانا عہد فاروقی میں مباح تھا۔ لیکن اب بین الاقوامی حالات کی وجہ سے اگر مسلمانوں کا امام اس کو بند کر دے تو یہ جائز ہو گا اور نہ صرف یہ کہ جائز ہو گا بلکہ اسے ایسا کرنا ہی چاہیے۔ اسی طرح خلافت راشدہ میں مسلمانوں

کے دوسری قوموں سے سیاسی اور تجارتی تعلقات و روابط اس  
 زمانہ کے حالات و مقتضیات کی بنا پر خاص خاص اصول و آئین پر مبنی  
 تھے۔ لیکن آج چونکہ حالات دوسرے ہیں اس لئے مسلمانوں کو از سر نو  
 غور کرنا ہوگا کہ وہ دنیا کی دوسری قوموں کے ساتھ اس نوع کے روابط  
 قرآن و سنت کی روشنی میں کس طرح قائم رکھ سکتے ہیں اور اس کے دفعتاً  
 و شرائط کیا ہوں گے؟ مولانا ندوی کے نزدیک عہد خلفاء راشدین میں  
 جو کچھ ہوا وہ جس طرح قرآنی دستور پر عمل کا ایک نمونہ تھا۔ اسی طرح مسلمان  
 زمانہ کے دیگر گوں حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اب جو کچھ کریں گے وہ  
 بھی قرآنی دستور و آئین کا ہی ایک نمونہ ہوگا۔ نہ کہ اس کا غیر! مولانا نے  
 یہ خیال قائم کر کے کوئی نئی بات نہیں فرمائی بلکہ وہی بات کہی ہے جسے  
 عام طور پر آج کل ہمارے روشن خیال علماء "فقہ کی جدید تدوین و ترتیب"  
 کے زیر عنوان اکثر کہتے رہتے ہیں۔

اب نے دیکھا مولانا کا مقصد کیا ہے؟ کس درجہ حقیقت افزہ  
 اور دل لگتی بات کہی ہے اور تاریخ اسلام کی حکومتی ادوار کا کتنا اچھا  
 اور یاکیزہ تصور پیش کیا ہے۔ لیکن جناب ناقد کو ان عبارتوں میں مولانا  
 کی کفر سامانی کا عفریت جاں شکار اپنی بھیا بک شکل میں نظر آ رہا ہے  
 اور وہ ان کا مفہوم یہ متعین کرتے ہیں کہ مولانا دین حق کی برتری کے  
 قائل ہی نہیں۔ اور ان کے نزدیک قرآنی حکومت کا زمانہ گذر گیا۔  
 یہ ہیں تفاوتِ زہ از گجا است تا یکجا



اقبال نے غالباً اسی قسم کے سخن فہان عالم بالا کی نسبت کہا ہے اور  
ٹھیک کہا ہے۔

باقی نہ رسی تیری وہ آئینہ ضمیری  
اے کشتہ سلطانی و ملانی و پیری

جناب ناقد کو مولانا سندھی کی اس دعوت تجدید و اصلاح میں دین  
حق کی برتری سے انکار کا سامان نظر آتا ہے۔ لیکن شاید انہیں خبر نہیں ہے  
کہ ان کے عارف لاہوری اور ہمارے حکیم شرق ڈاکٹر اقبال مرحوم نے  
اپنے انگریزی زبان کے چھٹے لکچر میں جس کا عنوان ہے

*"The principle of movement in the structure of  
Islam"*

جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ سندھی غریب کے افکار سے بھی زیادہ شدید  
رکھتے ہیں۔ یہ لکچر انگریزی میں ہی! اور اردو میں اب تک اس کا ترجمہ نہیں ہوا۔  
ناقد صاحب سے گزارش ہے کہ اگر اب تک یہ لکچر آپ کی نظر سے  
نہیں گذرا ہے تو اب دیکھ لیں اور پھر فرمائیں کہ جب حضرت شیخ الہندؒ کے  
معنوی غصہ جگر کی نسبت جناب کا وہ فتویٰ ہے تو اب اسلامیان ہند کے  
شاعر حکیم کے متعلق کیا حکم ہے؟

بڑا مزہ ہو جو محشر میں ہم کریں شکوہ

وہ مٹوں سے کہیں جب رہو خدا کے سینے

اس کتاب کے بعض حوالے آگے آئیں گے

ممكن ہے بعض لوگوں کو مولانا سندھی کا یہ فقر اکھرے کہ ”یہ نمونہ بعینہ ہر دور میں منتقل نہیں ہو سکتا“۔ یعنی خلافت راشدہ ایسی حکومت جو قرآنی دستور کا اعلیٰ نمونہ ہو اب قائم نہیں ہو سکتی۔ لیکن ان حضرات کو یقین کرنا چاہیے کہ کوئی حقیقت خواہ کتنی ہی تلخ اور ناگوار ہو۔ بہر حال حقیقت ہے! دراستہ ائمہ کرام ہی چاہیے، اگر یہ واقعہ ہی کہ حضرت ابو بکر و عمرؓ ایسے خلفاء اور حضرت سعد بن وقاص، ابو موسیٰ اشعری، مغیرہ بن شعبہ اور خالد بن ولید رضی اللہ عنہم جیسے عمال و ولایہ اور صحابہ کرام و تابعین عظام جیسی رعایا جو مشکوٰۃ نبوت سے براہ راست یا ایک واسطہ سے مستقیم ہو رہے تھے ایک مرتبہ پیدا ہونے کے بعد پھر پیدا نہیں ہوئے اور نہ اب آئندہ پیدا ہوں تو ہمیں باور کرنا چاہیے کہ خلافت راشدہ ایسے طرز کی قرآنی حکومت بھی اب کبھی قائم نہیں ہو سکتی۔ اگر ایسا ممکن ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کیوں فرماتے کہ میرے بعد خلافت میں سال ہوگی اور اس کے بعد ”ملکِ عضو“ کا دور دورہ شروع ہو جائے گا۔

خلافت راشدہ کے بعد سے اب تک کی پوری تاریخ اسلام گواہ ہے کہ اس مدت میں وقتاً فوقتاً خلافت راشدہ کے طرز کی حکومتیں قائم کرنے کی کیسی عظیم اشان اور مخلصانہ کوششیں ہوئی ہیں مگر ان کا انجیم کیا ہوا۔ دور کیوں جائے! پہلی صدی ہجری کے ختم پر ہی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اس سلسلہ میں کیا کچھ نہیں کیا۔ لیکن اربابِ خبر جانتے ہیں کہ خود ان کے گھر اور خاندان والوں



نے ان کی مخالفت میں کیا کمی کی۔ اور آخر کار دو سال کی خلافت کے بعد ہی انھیں مسموم ہو کر جامِ شہادت نوش کرنا پڑا جس جو چیز خیر القرون میں نہ ہو سکی وہ اب دورِ پُر فتن میں کیوں کر ہو سکتی ہے۔

## رسوم مذاہب

فاضل ناقد کو مولانا کے متعلق جو مغالطہ خلافتِ راشدہ والی مذکورہ  
بالا عبارت سے ہوا۔ اسی قسم کا مغالطہ ایک اور عبارت سے ہوا ہے جس  
سے انہوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مولانا شاید اسلام کا قلاوڑی موجود  
انسان کی فلاح و بہبود کے لئے ضروری نہیں سمجھتے۔ وہ عبارت یہ ہے۔  
میں دیں کو اسی بنا پر انسانیت کے لئے ضروری سمجھتا ہوں کہ  
اس پر چلنے سے ہر فرد انسان کی انسانیت بیدار ہوتی ہے۔ بدقسمتی سے  
لوگوں نے خاص اپنے خاندان یا صرف اپنے ملک کے خاص اور محدود  
مذہب کو دینِ حق مان لیا اور جو ظاہری طور طریقوں میں ان سے مختلف  
ہوا اس کو کافر قرار دیا اور یہ نہ دیکھا کہ دین کا جو مقصود حقیقی ہے۔ وہ ان  
کے ہاتھ آتا بھی ہے یا نہیں؟

جناب ناقد اس عبارت کو نقل کر کے لکھتے ہیں۔



”جانے ظاہری طور طریقوں سے مولانا کی مراد کیا ہے؟ کیا نماز پڑھنا، روزے رکھنا، زکوٰۃ کی ادائی، حج ادا کرنا یہ سب طور طریقے ہیں اور جو ان کا قائل نہ ہو وہ رب العالمین کی بارگاہ میں مقبول ہو سکتا ہے؟ اور پھر ہمیں بتایا جائے کہ محدود مذہب سے مراد کیا ہے کیا اسلامی شریعت بھی اسی محدود مذہب کی فہرست میں داخل ہے؟ (معارف ص ۱۷۴)

اصل مسئلہ پر بحث کرنے سے پہلے یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ مولانا جب اسلام کے بارے میں غیر مسلموں سے گفتگو کرتے تھے تو ان کا اس معاملہ میں ایک خاص اصول تھا۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ عصر جدید کا ذہن مذہب کو ان پرانے طریقوں سے سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتا جن کے ذریعہ پہلے زمانہ میں مذہب کی حقیقت سمجھائی جاتی تھی۔ مثلاً اگر آج یورپ کے سائنس دان کسی آدمی کے سامنے مذہبی اور اخلاقی اقدار کا ذکر کر کے یوم آخرت کا تذکرہ کریں تو اس کا ذہن اس کے قبول کرنے سے انکار کر دے گا۔ اس کے برعکس وہ آج مذہب کو ایک انسانی نظام کی حیثیت سے سمجھنا چاہتا ہے یعنی اگر کوئی مذہب سچا ہے تو وہ انسانوں کی موجودہ زندگی کو بہتر بنانے کے لئے کیا کچھ کر سکتا ہے۔ اس مذہب کا پابند ہو کر ایک قوم کے تعلقات دوسری قوموں کے ساتھ کیسے ہوں گے؟ ان کی معاشی اور اقتصادی حالت کیا ہوگی؟ زندگی کے متعلق ان کا نقطہ نظر کیا ہوگا؟ اس بنا پر مولانا فرماتے تھے کہ جب تم کسی غیر مسلم سے گفتگو کرو تو بالکل غیر جانبدار ہو کر رو یعنی اس طرح کہ گویا دو غیر مسلم آپس میں گفتگو کر رہے

ہیں۔ اور پھر اسلام کو بحیثیت ایک اعلیٰ ترین فکر و نظام کے پیش کر دو تو تم دیکھو گے کہ اس کے دینیئے ہوں گے ایک تو یہ کہ وہ تمہاری باتوں کو عالی حوصلگی اور وسعتِ قلب کے ساتھ سُنے گا۔ اور دوسرا یہ کہ جب اس پر اسلام کی حقیقت بحیثیت ایک اعلیٰ اور مکمل اور بہرِ حجت تمام نظام کے روشن ہو جائے گی۔ اور اس کو یقین ہو جائے گا کہ اسی نظام سے وابستہ ہو کر دنیا کے لوگ امن و مہین اور خوشحالی کی زندگی بسر کر سکتے ہیں تو وہ فوراً اس کو قبول کرے گا اور اس نظام و فکر کی حقیقی عظمت اس کے دل میں پیدا ہو جائے گی۔ اس کے بعد تمہارے لئے موقع ہے کہ تم اسلام کی دوسری تعلیمات سے اس کو آشنا کر دو۔ یہی وجہ ہے کہ چونکہ مولانا کا اہل مشن اسلام کو حقیقتہً عالمگیر بنانا اور دنیا کی تمام قوموں کو اس کا حلقہٴ بگوش کرنا ہے اس لئے وہ ہمیشہ اصولی اور بنیادی امور پر گفتگو کرتے ہیں۔ مسائلِ جزئیہ، یا رسومِ شرعیہ کا ذکر نہیں کرتے۔ ورنہ جو شخص خود رسوم کا اس قدر پابند ہو کہ نماز باجماعت کو ترک نہ کرے، تہجد تک کی نماز بالا التزام ادا کرے۔ اور ادو وظائف کا پابند ہو، روزہ سفر میں بھی قضا نہ ہوئے دیتا ہو، حج کئی ایک کئے ہوں، قیامِ حجاز کے زمانہ میں کثرتِ طواف میں اس کو لطف و سرور ملتا ہو۔ اس کی نسبت یہ باور کرنا کہ وہ رسوم کو ظاہری طور طریق سمجھ کر غیر اہم قرار دیتا ہے کیونکہ قرینِ صواب ہو سکتا ہے؟

یہاں یہ بھی واضح رہنا چاہیے کہ نظامِ عبادات اور شعارِ دینیہ کے لئے رسوم کا لفظ نامناسب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اصل یہ ہے کہ یہ



اصطلاح خود مولانا کی اپنی نہیں ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ الباقیہ اور تقبیحات میں اس لفظ کو اسی معنی میں متعدد مواقع پر استعمال کیا ہے؛ اب سنئے! رسوم کے متعلق مولانا کا کیا خیال ہے۔ اس سلسلہ میں لائق تبصرہ نگار کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ مولانا رسوم کو لازمی اور ضروری قرار نہیں دیتے۔ مولانا فرماتے ہیں۔

”امام ولی اللہ تمام شرائع الہیہ کے اندر رسوم کو مرکز مانتے ہیں قرآن عظیم نے اس کو معروف کے لفظ سے تعبیر کیا ہے (ص ۳۹) ایک جگہ ان کا ارشاد ہے۔

”زندگی جب اس دنیا میں اسباب و حالات کا جامہ پہنتی ہے تو اس ممکن اور موجود ہونے کے لئے محالہ رسوم اختیار کرنی پڑتی ہیں۔ ان رسوم کے بغیر زندگی زمان و مکان کے دائرہ میں وجود پذیر نہیں ہو سکتی۔“

(ص ۳۸)

لیکن مولانا کا منشاء یہ ہے کہ ”رسوم کو رسوم ہی سمجھا جائے لباس لباس ہی رہے۔ اسے صاحب لباس نہ مان لیا جائے“ (ص ۳۸) اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مذہب کی اصل روح اور رسوم ان دونوں میں فرق کرتے ہیں۔ مذہب کی غرض و غایت مولانا کے لفظوں میں یہ ہے کہ انسان کی انسانیت بیدار ہو۔ اس ”انسانیت“ کے لفظ سے دہو کہ نہیں کھانا چاہیے۔ مولانا خود اس کی تشریح ایک اور جگہ اس طرح کرتے ہیں۔

جب انسان میں یہ باطنی شعور بیدار ہو جاتا ہے تو وہ اس وقت یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ "انا" کسی اور وجودِ برتر کا پر تو ہے، یا "انسانی انا" کسی بڑے انا کا فیضان ہے، یہ ہے انسان کا شعور خداوند تعالیٰ کے وجود کا سکندر نامہ میں نظامی نے اس حقیقت کو یوں پیش کیا ہے "توئی آنکہ تامل منہم بامنی"

(ص ۱۰۱)

مذہب کی اصطلاح میں مولانا کی اس عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ مذہب کا مقصد انسان کا رشتہ خدا سے جوڑنا اور ایک ماورائہستی کا تصور اس کے ذہن و دماغ میں پیدا کرنا ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس رشتہ کے حقوق و فرائض کیا ہیں؟ اور اللہ کا تقرب کس طرح حاصل ہو سکتا ہے؟ تو مذہب اس سوال کے جواب میں رسوم کی تعین کرتا ہے جن کو مولانا لازمی اور ضروری قرار دیتے ہیں لیکن ساتھ ہی وہ اس حقیقت پر متنبہ کرنا چاہتے ہیں کہ رسوم محض ذرائع اور وسائل ہیں اصل مقصود و مطلوب تقرب الی اللہ ہے جو مذہب کی روح اور بنیادی حقیقت ہے۔ دونوں کی اس حیثیت کو فراموش نہ کرنا چاہیے ورنہ اگر غلط سمجھ کر دیا جائے گا تو نتیجہ گمراہی اور فسادِ مقصد کے سوا کچھ اور نہ ہوگا۔ چنانچہ ارشادِ الہی "لیکن جب لباس ہی پر زور دیا جائے اور رسوم ہی اصل مذہب کا

درجہ حاصل کر لیں اور کثرتِ قبلہ کو قبلہ نہ سمجھنے سے عاری ہو جائے تو پھر

یہ رسوم بت بن جاتے ہیں"

(ص ۳۸)

مولانا نے یہ جو کچھ کہا کوئی عجوبہ اور انوکھی بات نہیں ہے۔ آج ہر شخص



اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے کہ ہم میں کتنے ہیں جو نماز پڑھتے، روزہ رکھتے ہیں اور  
 زکوٰۃ کرتے ہیں اور حج بھی کراتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ان کی یہ عبادتیں  
 مذہب کی اصل روح سے خالی ہونے کے باعث ان کے لئے فحشاء اور  
 منکر سے باز رہنے کا سبب ثابت نہیں ہوتیں۔ ان کے نزدیک اصل دین  
 یہی رسوم ہیں۔ اور انھیں کے بجالانے پر انہوں نے نجاتِ اخروی کا دار و  
 مدار سمجھ رکھا ہے۔ وہ نماز پڑھتے ہیں اور ساتھ ہی بدکاری اور شرابخوری  
 کا بھی شغل متمرکز رکھتے ہیں۔ زکوٰۃ ہر سال پابندی سے ادا کرتے ہیں۔ لیکن سودی  
 کاروبار اور حرام تجارت کرتے ہوئے بھی شرم محسوس نہیں کرتے۔ حج کو جاتی ہیں  
 لیکن حج کے بعد اپنے آپ کو تمام گستاہوں سے سبکدوش تصور کر لینے  
 کے باعث ان کو کسی گناہ کبیرہ کے ارتکاب میں ذرا تامل بھی نہیں ہوتا۔  
 بقرعید پر بجائے ایک کے دس دس قربانیاں کرتے ہیں۔ لیکن اللہ کے راستہ  
 میں ایک منگلی شہید کرانے کے حوصلہ سے بھی یکسر محروم ہوتے ہیں۔ عبادات  
 کر کے اللہ کی تحسید کا زبان سے اقرار کرتے ہیں۔ لیکن ان کے دلوں  
 میں حرص و طمع، خود غرضی، زر پرستی، جاہ پندی کے ہزاروں تکرر  
 آباد ہیں۔ غیر اللہ کے احکام و قوانین کی پوجا کرتے ہیں۔ چند قرصہ ہائے  
 سیم و زر کے لئے امیروں اور رئیسوں کے دروازوں پر جہ سائی کرتے  
 ہیں۔ اور ان کو امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنے کے بجائے ان کی شان  
 میں مدحیہ قصائد پڑھتے ہیں اور نہیں چاہتے کہ اس طرح وہ اللہ کے حقوق  
 کو کس بیدردی سے پامال کر رہے ہیں۔ رکی اور ظاہری طور پر نماز روزہ

کی پابندی کرنے کے باوجود نہ ان کا دل مسلمان ہوتا ہے اور نہ ان کی روح  
مذہب کی اصل حقیقت سے آشنا ہوتی ہے۔ ان کے اخلاق خراب  
ہوتے ہیں۔ معاملات میں دیانت اور راست بازی سے ان کا دور کا  
بھی کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ وہ زبان سے چاہے نہ کہیں مگر ان کا اندرونی  
جذبہ یہی ہوتا ہے کہ اگر محرکات کے ارتکاب، فواحش و منکرات پر اصرار  
اور رذائل اخلاق میں انہماک کے ساتھ ساتھ وہ روزہ نمازی کرتے رہے  
تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ

زند کے زند رہے ہاتھ سے جنت نہ گئی

کسی خاص طبقہ اور گروہ کی خصوصیت نہیں۔ آج ہر طبقہ اور ہر گروہ میں  
اس کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ تاجر عیاش اور شرابخور ہونے کے باوجود زکوٰۃ  
بھی ادا کر رہا ہے۔ سرکاری افسر نماز روزہ کی پابندی کے ساتھ غیر اللہ کو  
اپنا خدا بھی بنائے ہوئے ہے۔ صوفی وجد و مراقبہ اور ذکر و حال کے ساتھ  
اعلائے کلمۃ اللہ کے جذبہ سے بالکل محروم ہے۔ مولوی قال اللہ اور قال اللہ  
کے ورد کے باوجود حقوق العباد اور اسلامی جرأت و بیباکی اور ایک  
مومن کی پاک نظری سے کوئی سروکار نہیں رکھتا تو کیا یہ سب اللہ اور  
اس کے رسول کے مجرم نہیں ہیں۔ کیا انہوں نے خدا کو چھوڑ کر رسوم کو  
پوجنا شروع نہیں کر دیا ہے۔ کیا یہ اصل دین کے مقصد بلند سے بے بہرہ  
اور محروم و نا آشنا نہیں ہیں۔ دین کا اصل مقصد تھا تزکیۂ نفس اور تصفیۂ  
باطن۔ پھر اگر یہ نمازیں اور یہ روزے ہی اصل دین ہیں جو محض رسماً ادا



کرنے جائیں تو یہ تزکیہ کیوں نہیں ہوتا۔ دلوں پر کفر و شرک اور اعمالِ سیئہ کا تویر تو زنگ کیوں چڑھا ہوا ہے اور یہ ظاہر و باطن کی خلافت کا منہراد مسلمان کیوں شعلہ ہونے کے باوجود خس و خاشاک کی غلامی پر قناعت کر کے بیٹھ گیا ہے۔ اگر محض رسوم کی پابندی حزبِ امت میں داخل ہونے کے لئے کافی اور وافی ہے تو ائمہ کے وعدہ کے مطابق آج اس بد نصیب قوم پر فلاح کے دروازے کیوں نہیں کھلتے اور ”انتم الاعلون“ کا نامج اس کے سر پر کیوں نہیں رکھا جاتا۔ آخر یہ کیا قہر ہے کہ آج وراثتِ ارضی کے پچے مستحق کے لئے شہرستانِ امن و عافیت میں ایک اینچ زمین بھی باقی نہیں رہی۔ حکومتِ ربانی کے علمبردار اور خازنِ دولت و ثروت میں یوں وقفِ آلام و مصائب ہو کر جسیں خیرِ الامم کے طغرائے امتیاز سے سرفراز اور اس طرح زراغ و زرغنِ ظلم و ستم کے پنجوں میں گرفتار ہوں۔

فاہاتم آہاتم آہا

اے کون بادِ کرے گا کہ کوئی محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کا غلام ہو اور

پھر اس کا حال یہ ہو

برشم قبا خواجہ از محنتِ او

نصیب بخش جامہ تار تارے

تو پھر کیا اس کے صاف معنی یہ نہیں ہیں کہ ہم نمازیں پڑھتے ہیں مگر حقیقت

وہ نمازیں نہیں ہیں۔ روزہ رکھتے ہیں مگر دراصل وہ فاقہ ہیں روزہ نہیں

اور کیا یہ نمازیں اور یہ ناشی روزے اس قابل نہیں کہ ان میں روح

پیدا کر کے انہیں سچی نمازوں اور حقیقی روزوں کی شکل میں منتقل کیا جائے جن میں مذہب کی اصل روح کارفرما ہو اور جن پر وہ نتائج مرتب ہوں جو ان پر مرتب ہونے چاہئیں۔ پس یہ ہے مولانا کا اصل مطلب اور یہ ہے ان کی حقیقی مراد۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

ہے شک رسوم قابلِ احترام ہیں لیکن اس وقت تک جب تک وہ حقیقت اور حکمت سے بہرہ ور رہتی ہیں۔ لیکن جب رسوم کھوکھلی ہو جائیں اور ان کے اندر صبح روح باقی نہ رہے تو پھر ان کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے۔ (ص ۱۲۹)

سوفیاء کرام کے نزدیک جو نماز حضور قلب کے ساتھ ادا نہ ہو وہ نماز ہی نہیں ہے تو اگر مولانا نے یہ فرما دیا کہ جو نماز محض رسماً اور نمود و نمائش یا خود فریبی کے جذبہ کو تسکین دینے کے لئے ادا کی جائے وہ درحقیقت نماز نہیں تو فرمائیے کیا تصور کیا!

اس موقع پر اس بات کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ ہم نے خود مولانا کی زبان سے مذہب و رسوم کے فرق پر جو تقریر سنی ہے۔ اوپر کا بیان اسی کی روشنی میں ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ہمارے خیال میں اس موقع پر سرور صاحب سے بیان میں غلطی ہوئی ہے۔ انہوں نے ترکِ رسوم کے ساتھ وحدتِ انسانیت کا جوڑ لگا کر اصل مسئلہ کو مغالطہ انگیز بنا دیا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں چیزیں بالکل الگ الگ ہیں۔ ہم اپنے نقصان کی بناء پر کہتے ہیں کہ مولانا رسوم کے بالکل ترک کے قطعاً قائل نہیں ہیں۔ بلکہ



وہ غیر ذی روح کی جگہ ذی روح اور نمائشی رسوم کی جگہ حقیقی رسوم چاہتے ہیں۔ چنانچہ ان کا یہ فقرہ ”ان کا بدلنا اور ان کی تبدیلی لازمی ہو جاتی ہے“ بھی اسی پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ تبدیلی میں اصل شے فنا نہیں ہوتی بلکہ متعدد اسباب سے اس کے اصل رُخ پر جو ادھام و ظنون کا گرد و غبار پڑ جاتا ہے۔ اس سے اس کو صاف اور منقح کر دیا جاتا ہے۔

فاضل ناقد پوچھتے ہیں کہ مولانا کی عبارت میں محدود مذہب سے کیا مراد ہے؟ کیا اسلامی شریعت بھی اسی محدود مذہب کی فہرست میں داخل ہے؟ ”جو اباً عرض یہ ہے کہ محدود مذہب سے مولانا کی مراد اسلامی شریعت نہیں ہے اور نہ کبھی ہو سکتی ہے۔ بلکہ وہ فقہی مذاہب مراد ہیں جو اسلامی شریعت کی ہی شرح کا حکم رکھتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں۔

”بدقسمتی سے لوگوں نے اپنے خاندان یا صرف اپنے ملک کے خاں

اور محدود مذہب کو دین حق مان لیا اور جو ظاہری طور طریقوں میں ان

سے مختلف ہوا اس کو کافر قرار دیا (ص ۱۷۴)

ممکن ہے کسی کو اس پر تعجب ہو۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ کسی

ایک امام کی تقلید میں حد درجہ غالی ہوتے ہیں وہ اپنے امام کے مقلدین

کے سوا دوسروں کو مسلمان بھی مشکل سے ہی باور کر سکتے ہیں۔ اب تو

خیرہ چیز کم ہو گئی ورنہ گزشتہ زمانہ میں خود ہندوستان میں ہی

مقلدوں اور غیر مقلدوں میں جو جنگ برپا رہتی تھی وہ ہر شخص کو معلوم

ہے۔ اب اس زمانہ میں مصر میں خفیوں اور شافعیوں میں جو اکھاڑ بازی

ہوئی ہے۔ اس کو اربابِ علم باخبر ہیں۔ آج بھی آپ سرحد کے بعض علاقوں میں جا کر دیکھیں کہ شامی یا ایک اور کتاب کے علاوہ نامکن ہے کہ آپ ان کے سامنے فقہ کی کسی اور کتاب کا نام بھی لے سکیں۔ مولانا اس ذہنیت کے برخلاف زبردست احتجاج کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اسلام عالمگیر مذہب ہے وہ کسی ایک فقہی مسلک (یا مذہب) میں محدود نہیں ہے۔ کسی ایک فقہی مذہب کی پیروی کی وجہ سے ظاہری طور طریقوں میں بعض لوگوں کو دوسرے لوگوں سے جو امتیاز پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی بنا پر اپنے آپ کو دین حق پر سمجھنا اور دوسرے فقہی مذہب کے پیروں کو کافر قرار دینا سراسر گمراہی ہے۔ خود میرے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا ہے کہ مسجد حرام میں ہندوستانیوں نے مالکی مذہب کے لوگوں کو ہاتھ چھوڑ کر نار پڑھتے دیکھا تو انہوں نے مجھ سے پوچھا کہ یہ کون لوگ ہیں؟ میں نے کہا ”مالکی“ وہ بولے تو کیا یہ بھی مسلمان ہیں؟ میں نے کہا ”شاید“ آپ لوگوں سے زیادہ پتھے ”اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ کس طرح ایک ملک کے لوگ اپنے ہی محدود مذہب کے ظاہری طور طریقوں کو عین اسلام سمجھتے ہیں۔ مولانا اسی پر متنبہ کر رہے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ بالہذا میں فقہاء کے اسباب اختلاف پر بحث کرتے ہوئے آخر میں فقہی مذاہب کے پیروں کے باہمی جدل و نزاع اور تقلید جامد کے مضرات پر جو کچھ ارشاد فرمایا ہے وہ اس سے کم نہیں جو مولانا سندھی نے اس سلسلہ میں کہا ہے۔



فرماتے ہیں ۔

”ان لوگوں نے دین میں غور و خوض کرنا چھوڑ دیا ہے اور کافروں کی طرح یہ لوگ بھی یہی کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے آباء و اجداد کو اسی طرح کرتے دیکھا ہے۔ ہم انہیں کے نقش قدم پر چلیں گے۔ پس خدا سے ہی فریاد ہی۔ بعد اسی پر بھروسہ اور توکل ہے (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

رسوم کے معاملہ میں مولانا سندھی کس درجہ ”دقیانوس“ اور قدامت پسند تھے اس کا اندازہ اس ایک بات سے ہو سکتا ہے کہ ایک مرتبہ ہمارے فاضل دوست مولانا سید ابوالنظر رضوی کا برہان میں ایک مقالہ شائع ہوا تھا جس میں انہوں نے مولانا ابوالکلام آزاد کے ترجمان القرآن کے بعض حصوں پر جن رسوم کی عدم اہمیت مترشح ہوتی تھی، نکتہ چینی کی تھی۔ مولانا سندھی کی نظر سے۔ جب یہ مقالہ گذرا تو آپ نے فوراً فاضل مقالہ نگار کو ایک خط لکھا اور اس میں اس مقالہ کی تحسین ان الفاظ میں کی :-

کل برہان پہنچا۔ آپ کے مقالہ نے ترجمان القرآن کی غلطی پر متنبہ کر کے میرا بوجھ ہلکا کر دیا۔ مگر منظر میں جب میں ترجمان القرآن ملا تو ہم نے اسی وقت سے اپنے ملحقہ درس میں اس مسئلہ کی تفتیح اور تنقید شروع کر دی تھی۔ لیکن برس میں یہ فرض آپ نے ادا کیا ہے۔ امام ولی اللہ کے قبعین کا فرض ہے کہ آپ کا شکر یہ ادا کریں فجزاکم اللہ خیراً عن الاسلام والہ

(گوٹھ پیر جھنڈا۔ حیدرآباد سندھ۔ سندھ ساگر انسٹیٹیوٹ ۲۰ جولائی ۱۳۴۱ھ بمطابق ۱۹۲۲ء)

مولانا سندھی نے یہ ایک نیا فن ایجاد کیا تھا جس کی ابتداء وہ سلطان محمود غزنوی کے ہندوستان پر حملہ کرتے تھے۔

غلط بحث نہ کیجئے۔ یہاں مقصد یہ نہیں ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد پر جو اعتراض کیا جاتا ہے وہ صحیح ہے یا نہیں اور خود مولانا سندھی جس کو ترجمان القرآن کی غلطی بتا رہے ہیں وہ دراصل غلطی تھی یہی یا نہیں۔ مدعا صرف یہ جتانا ہے کہ مولانا ابوالکلام نے..... رسوم کے معاملہ میں ایک مقام پر جس ابہام سے کام لیا ہے مولانا سندھی کی طبیعت اسے بھی گوارا نہ کر سکی اور وہ اس سے اس قدر بیزار ہیں کہ اس پر نکتہ چینی کرنے والے کو اسلام اور اہل اسلام کی طرف سے جڑائے خیر کا مستحق سمجھتے ہیں اور خود اپنے حلقہ درس میں اس کے خلاف تبلیغ کرتے ہیں۔ اب خود سوچئے کہ کیا ایسے شخص کی نسبت یہ کہنا صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ اسلامی رسوم کو کوئی اہمیت نہیں دیتا تھا۔

پس پوچھئے تو ہمارے نزدیک مولانا سندھی کا سب سے بڑا کمال یہی ہے کہ وہ ایک طرف خیالات و افکار کے اعتبار سے نہایت شدید قسم کے انقلابی ہیں جو تمام موجودہ فاسد نظریاتوں کو توڑ پھوڑ کر ایک نئی دنیا صانع تہذیب و تمدن کے اساس پر بنانا چاہتے ہیں اور دوسری جانب وہ دینی رسوم و ظواہر کے بھی سختی سے پابند ہیں اور ان میں کسی قسم کے ادنیٰ تاہل کو بھی روا نہیں رکھتے۔

ذی المعالیٰ فلیعلون من تعالیٰ  
ھکذا ھکذا ھکذا ھکذا ھکذا



# دین اسلام کی عالمگیریت

پھر کیا عجیب بات ہے کہ اسلام کی عالمگیری پر جو مولانا کا ایمان و اعتقاد ہے اور جس کو دنیا سے منوانا ان کی زندگی کا ایک ایسا اہم مشن تھا جس کے لئے وہ عمر بھر جدوجہد کرتے رہے۔ ہمارے فاضل ناقد اس کو بھی شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ غالباً مولانا اسلام کو عالمگیر مذہب تسلیم کرتے ہی نہیں تھے۔ چنانچہ مولانا کی ایک عبارت کو نقل کر کے لکھتے ہیں ”گویا اسلام کی حیثیت آپ کے (مولانا سندھی) نزدیک صرف

ایک قومی اور ملی مذہب کی رہ گئی وہ ایک عالمگیر دین نہیں رہا۔ (معارضہ)“  
مولانا نے ایک جگہ نہیں مستعد بار اسلام کی عالمگیری کا اقرار و اعتراف کیا ہے۔ چنانچہ صفحہ ۴۴ پر ہے ”اسی کے (قرآن کے) ماننے میں تمام انسانوں کا بھلا ہے“ پھر صفحہ ۹۸-۹۹ اور ۳۷ پر بھی اسی عقیدہ کا اعادہ کیا ہے۔ قرآن کو آخری کتاب اور اسلام کو آخری دین بتاتے ہوئے

فرماتے ہیں۔

”قرآن اور اسلام کی حیثیت ایک کسوٹی اور میزان کی ہے کیونکہ

وہ آخرین کتاب اور دین ہے“ (ص ۱۸۴)

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں۔

”بے شک قرآن قریش کی زبان اور ان کی ذہنیت کے مطابق نازل

ہوا لیکن قضاوہ خدا کا پیغام جو قریش کے واسطے ساری دنیا کو دیا

جا رہا تھا“ (ص ۱۸۸)

علاوہ بریں مولانا کی وہ طویل عبارت دوسری قسط میں گزر چکی ہے

جس میں آپ نے مسلمانوں کو اس پر شدید ملامت کی ہے کہ وہ اسلام کو

ایک خاص ملک یا طبقے کی ملکیت بنا کر بیٹھ گئے ہیں اور جدید آلات و وسائل

نشر و اشاعت و تبلیغ سے کام لے کر وہ اسلام کے پیغام کو دنیا میں پھیلانے

نہیں۔

در اصل فاضل ناقد کے اس مغالطہ کا اصل باعث یہی ہے کہ انہوں

نے مولانا کی نسبت یہ اعتقاد قائم کر رکھا ہے کہ مولانا وحدتِ ادیان کے

بائیں معنی قائل تھے کہ دین دین سب برابر ہیں کسی ایک دین کو دوسرے

لے یہاں ذہنیت کے لفظ سے دہوکہ نہیں کھانا چاہیے۔ اس سے مراد قریش کا اندازِ فہم

اور اسلوبِ بیان ہی! اور یہ ہر عربی داں جانتا ہے کہ قرآن مجید قریش کے ہی اندازِ فہم اور ان

کے ہی اسالیبِ بیان کے مطابق نازل ہوا ہے۔ اس کی مفصل بحث آگے آئیگی۔



دین پر مزیت و فضیلت حاصل نہیں ہے۔ اس بنا پر ہر شخص کو اختیار ہے کہ جس دین کو چاہے قبول کرے۔

ہم گذشتہ سطور میں بتا چکے ہیں کہ مولانا وحدتِ ادیان کی ہرگز یہ مراد نہیں لیتے اور اس کو خود مولانا کی عبارتوں سے ثابت کر چکے ہیں۔ کوئی شبہ نہیں کہ ایک صحیح العقیدہ مسلمان کی طرح مولانا کا بھی عقیدہ یہی ہے کہ اسلام دنیا کا آخری دین برحق ہے اور اب انسانیت کی نجات و نعت کا واحد راستہ ہی ہے۔ لیکن دوسری قوموں کو اس حقیقت کا یقین دلانے اور ان کو اس مقصد تک لانے کے لئے مولانا نے جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ ایک خالص منطقی استدلال کا طریقہ ہے۔

چنانچہ وہ پہلے اس بات کو یاد کراتے ہیں کہ ہر شخص کے لئے ایک مستقل دین کی ضرورت ہے جس سے وہ اعتقاداً اور عملاً دونوں حیثیتوں سے پورے طور پر وابستہ ہو۔ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں۔

”وحدتِ ادیان ان معنوں میں کہ چونکہ سب دین ایک ہی ہیں اس لئے کسی ایک دین کا ماننا اور اس کے قانون پر چلنا ضروری چیز نہیں غلط چیز ہے“ (ص ۱۵۰)

پھر اسی کی مزید تشریح کرتے ہوئے ارشاد ہے۔

”وحدتِ ادیان کو اس طرح ماننا مزاج اور انارکزم ہے۔ بشریعت طریقت پر مقدم ہے یعنی ایک شخص کے لئے ضروری ہے کہ وہ جس عبادت میں رہے اس کے اجتماعی قانون کو تسلیم کرے یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کے

جی میں جو آئے وہ اسی کو اپنا قانون بنائے اور اسی پر چلنے کی کوشش کرے اس سے زندگی میں کوئی نظم پیدا نہیں ہو سکتا اور جماعتی زندگی کا سرے سے شیرازہ ہی بکھر جاتا ہے۔ (ص ۱۵۰)

یہ ہے منطق کے قاعدہ کے مطابق حجت کا مقدمہ صغریٰ اب اس کے ساتھ بطور کبریٰ مولانا کی وہ عبارتیں ملائیے جن میں سے کچھ اس مضمون کی دوسری قسط میں اور دو تین ابھی گذر چکی ہیں اور جن میں مولانا نے پوری وضاحت و صراحت اور کامل و توفیق و اعتماد سے کہا ہے کہ انسانیت کی نجات قرآن کے قانون کے اتباع میں ہی منحصر ہے۔ ”اسلام دنیا کا آخری مذہب، قرآن دنیا کی آخری آسمانی کتاب ہے“ تو اب ان دونوں مقدموں کی ترتیب اس طرح ہوگی :-

(۱) وحدتِ ادیان کے باوجود ایک مستقل دین کا ماننا ضروری ہے

(۲) اسلام ہی دنیا کا سب سے اعلیٰ دین ہے :-

اب اگر کوئی شخص ان دونوں مقدموں کو صحیح تسلیم کرتا ہے یا آپ اس سے ان کی صداقت تسلیم کرا لیتے ہیں تو بتائیے کہ اس کے بعد ”حدادِ مٹ“ کو گرا کر جو نتیجہ نکلے گا وہ اس کے سوا کچھ اور ہو سکتا ہے کہ ہر شخص کا ہر قوم اور ہر ملک کا مستقل دین اسلام اور صرف اسلام ہی ہو سکتا ہے اور کرۂ ارض کے تمام بنے والوں کو رنگ و نسل کے اختلاف اور قومیتوں کے تفاوت و بتاین کے باوصف صرف دینِ قیم اسلام کا ہی علماً و علماً حلقہ بگوش ہونا چاہئے۔ وھذا هو المراد



اب ذرا مولانا کا وہ بیان بھی سن لیجئے جس سے ہمارے لائق دوست مولانا مسعود عالم ندوی نے مولانا سندھی کی نسبت یہ سمجھا ہے کہ ”مولانا مرحوم کے نزدیک اسلام کی حیثیت صرف ایک قومی و ملی مذہب کی رہ گئی اور وہ (اسلام) ایک عالمگیر دین نہیں رہا۔ مولانا کا بیان سن لیں حسب ذیل ہے۔

عقیدۂ وحدت الوجود۔ وحدتِ ادیان اور ایک مستقل دین کی جو بالترتیب جدا جدا حیثیتیں ہیں ان کی وضاحت کرتے ہوئے ایک دفعہ مولانا (سندھی) نے فرمایا کہ ان کی مثال انسانیت بین الاقوامیت اور قوم کی ہے۔ میں انسانیتِ عامہ پر عقیدہ رکھتا ہوں اور اسی بنیاد پر میں بین الاقوامیت پر بہت زور دیتا ہوں لیکن انسانیت اور بین الاقوامیت پر عقیدہ رکھنے سے میرے نزدیک یہ لازم نہیں آتا کہ قوم کے مستقل وجود کو نہ مانا جائے۔ قوم بین الاقوامیت اور انسانیت ایک سلسلہ کی مختلف کڑیاں ہیں بعینہ میرا شخصی عقیدہ میرا قومی اور ملی مذہب وحدتِ ادیان اور وحدت الوجود دین کے ارتقائی منازل ہیں۔

مولانا نے اس بیان میں تین چیزوں (وحدت الوجود۔ وحدتِ ادیان اور مستقل دین) کے باہمی رابطہ نسبتی پر روشنی ڈالی ہے۔ اس لئے پہلے ان میں سے ہر ایک کی اصل حقیقت الگ الگ معلوم کر لیجئے اور پھر ملاحظہ فرمائیے کہ ان میں کونسا علاقہ ارتباط ہے۔

## وحدت الوجود

ہم اس عالم میں دیکھتے ہیں کہ بہت سی چیزیں اپنی اصل حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ گھوڑا اور انسان دونوں مختلف النوع ہستیاں ہیں۔ لیکن اس کے باوجود جنس یعنی حیوانیت میں ایک ہیں۔ اس جنس کے ساتھ ”ناطق“ کی فصل لگائیے تو اس سے ایک نوع انسان کی حاصل ہوتی ہے اگر اسی جنس کے ساتھ ”فہاہل“ کی قید لگالیں تو اب ایک دوسری نوع یعنی گھوڑا اس سے پیدا ہوتی ہے۔ پھر ذرا اور آگے بڑھئے تو ہم دیکھتے ہیں کہ جڑی اور بوٹی، پھل پھول اور ترکاریاں۔ یہاں تک کہ عالم جمادات کی کوئی چیز مثلاً اینٹ پتھر، لعل و زمرد و زرد گوہر۔ ان سب کو ایک طرف رکھئے اور دوسری طرف انسان زید و عمر، بکر و خالدا ان کو رکھئے اور اب دیکھئے کہ ان سب میں صرف نوع کا اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ جنس کے مرتبہ میں بھی یہ باہم



متضاد و متناقض ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ان میں بھی ایک مابہ الاشتراک چیز موجود ہے جس کو جنس اعلیٰ کہتے ہیں اور جو جوہر یا وجود کہلا سکتا ہے۔ پھر عرض عام اور خاصہ میں جو فرق ہے اس کو بھی نہ بھولنا چاہیے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ذاتیات میں اتفاساق کے باوجود بعض چیزیں دوسری چیزوں سے اپنے اوصاف عرضی یا صفات لازمہ کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔

غرض یہ ہے کہ مابہ الاشتراک اور مابہ الاختلاف کا یہ ایک ایسا قدرتی قانون ہے جو کارگاہ هست و بود کی تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے دنیا کی کوئی دو چیزیں ایسی کے لیے جو اپنی ماہیت و کنہہ کے اعتبار سے زیادہ سے زیادہ مختلف ہوں۔ آپ دیکھیں گے کہ ان میں کوئی چیز مابہ الاشتراک ضرور ہوگی، یہاں تک کہ اگر جمیست بھی نہیں ہوگی تو کم از کم وجود کے مرتبہ میں وہ بے شبہ مشترک ہوں گی۔ اشتراک کا یہی وہ اعلیٰ اور انتہائی ترقی یافتہ تصور ہے جس کی وجہ سے غالب نے کہا ہے۔

دل ہر قطرہ ہے سازِ انا و البحر

ہم اس کے ہیں ہمارا پوچھت کیا

اور ایک غالب کیا فارسی اور اردو کے تمام صوفی شاعر اسی حقیقت کو بیان کرتے آئے ہیں لیکن میرے خیال میں غالب نے قطرہ اور سمندر کی مثال دے کر جس طرح وحدت الوجود کے مسئلہ کو سمجھایا ہے وہ زیادہ اقرب الی الفہم ہے۔

صوفیاء اسلام میں حضرت شیخ اکبر محی الدین بن عربی بعض علماء کے

نزدیک وحدت الوجود کے عقیدہ کی وجہ سے مورد الزام ہیں۔ لیکن اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ شیخ اکبر کے بعض شارحین نے حضرت شیخ کے عقیدہ کی تشریح اس انداز میں کی ہے کہ اس سے وحدت الوجود عینی کا مضمون پیدا ہوتا ہے، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ کی تصریح کے مطابق حضرت شیخ وحدت الوجود ظلی کے قائل تھے اور یہ ایک ایسی حقیقت ثابت ہے جس کو ہر مجتہد انسان تسلیم کرے گا اور اس کے ماننے سے نہ کفر لازم آتا ہے اور نہ حق و باطل کا امتیاز فنا ہوتا ہے۔

مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہ نے اس حقیقت کو ایک نہایت دل پند مثال سے اس طرح سمجھایا ہے کہ آپ ایک شمع لیجئے اور اس کے چاروں طرف مختلف رنگوں کے شیشے لگا دیجئے آپ دیکھیں گے کہ ہر شیشے پر اس کے رنگ کے مطابق ہی رنگین روشنی منعکس ہو رہی ہوگی۔ لیکن کیا یہ روشنی خود شیشہ کی ہے؟ ہرگز نہیں بلکہ دراصل وہی ایک شمع کی روشنی ہے جو مختلف رنگ کے شیشوں سے منعکس ہو ہو کر یا ہر نمودار ہو رہی ہے۔ اگر ان شیشوں میں سے کسی ایک رنگ کا شیشہ وہاں سے ہٹایا جائے تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس رنگ کی روشنی بھی فوت ہو جاتی ہے۔ لیکن جب تک شمع جل رہی ہے اس وقت تک مطلق روشنی فنا نہیں ہو سکتی وہ بہر حال قائم رہے گی۔

پس یہی حال وجود کا ہے، وجود واجب کا آفتاب حقیقت ازل و ابد فناں ہے۔ اور ابد تک رہے گا۔ اس میں نہ تغیر پیدا ہو سکتا ہے



اور نہ زوال، وہ ہر صفت و خاصہ حدوث سے منزہ ہے۔ اس کے علاوہ عالم موجودات میں جو کچھ نظر آتا ہے وہ اس وجود کا عین نہیں بلکہ اسی کا پرتو۔ اسی کا ظلی نقش اور اسی کا ایک جلوہ گریزاں ہے اور یہ سب مختلف جلوے محض اس وجہ سے ہیں کہ اصل آفتاب حجاب غیب میں در نہ جس طرح شمع شیشوں کے حجاب سے باہر آجائے تو تمام رنگین و شنیل ایک قلم قنا ہو جائیں۔ اسی طرح اگر اس آفتاب وجود حقیقی کی ایک اصل شعاع بھی پردہ غیب سے باہر آجائے تو اس کا انخام وہی ہوگا جو دُپ ارنی کے داعی کا طور پر اور خود طور کا ہوا۔ آسمان کی نیلگوں چھت پر تمام رات چاند اور تارے جگمگاتے رہتے اور اپنی روشنی کے تاروں پر رباب ہستی کے گیت گاتے رہتے ہیں لیکن جو نہی مشرق کے تحت زریں پر خورشید خاور کے جلوہ افروز ہونے کا غفلہ بلند ہوتا ہے اور صبح صادق کا نقیب اس کا اعلان کرتا ہے تو پھر یہ تمام تارے اور سیارے روپوش ہو جاتے ہیں اور کہیں نظر بھی نہیں آتے۔ حالانکہ ان سب کی چمک مک اور روشنی و تابش جو کچھ بھی تھی وہ اسی آفتاب کی عطا بخشوں اور کرم پاشیوں کا نتیجہ تھی۔ سمندر کی سطح پر بیلے اٹھ اٹھ کر رقص کرتے رہتے ہیں اور اس طرح دیکھنے والوں کو اپنی انفرادیت کے دہم میں مبتلا کر لیتے ہیں لیکن جب اسی سمندر کی موجیں بھرتی اور اٹھاتی ہوئی آتی ہیں تو یہ سب بیلے اپنی انفرادیت کا جامہ مستعار اتار کر موجوں کی آغوش روانی و بھیراری میں آسودہ سکون ہو جاتے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے تفہیمات اور الخیر الکثیر میں اور حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ نے عبقات میں اس مسئلہ کو مختلف مقامات پر اس عجیب و غریب انداز سے سمجھایا ہے کہ پڑھ کر سرور حاصل ہوتا ہے اور طبیعت پر ایک وجد کی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے، میں نے اپنی بساط کے مطابق اسی کو اپنے لفظوں میں حتیٰ الوسع آسان تر میراث بیان میں ادا کرنے کی کوشش کی ہے۔

بہر حال مقصد یہ ہے کہ بعض لوگ جو وحدت الوجود کے عقیدہ کو اسلام کے خلاف یا اس کے نئے مفسر سمجھتے ہیں وہ بے شبہ غلطی پر ہیں! امام ربانی حضرت مجدد الف ثانیؒ شیخ اکبرؒ کے اس عقیدہ کے سخت مخالف تھے۔ لیکن شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے دونوں میں صلح صفائی کرادی ہے۔ چنانچہ مولانا سندی فرماتے ہیں۔

”شاہ صاحبؒ ابن عربیؒ کے عقیدہ وحدت الوجود کو صحیح مانتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی وہ امام ربانیؒ کے فکر کو بھی ٹھیک سمجھتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ دونوں بزرگوں میں اصولاً کوئی فرق نہ تھا۔ امام ربانیؒ نے جس خیال کو وحدت الشہود سے تعبیر کیا ہے وہ ابن عربیؒ کے وحدت الوجود میں خود موجود ہے۔“ (ص ۳۲۱)

وحدت الوجود کی اس تعبیر کے بعد جس کی رو سے وہ وحدت الشہود کے ساتھ جمع ہو جائے۔ کائنات اور خالق کائنات کے مترادف کا خیال کبھی پیدا نہیں ہو سکتا جو تمام فسادوں کی جڑ ہے اور جس سے دین کی بنیاد بے شبہ متہدم ہو جاتی ہو بلکہ اب اس صورت میں جب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ”من انا“ میں کون ہوں؟ تو اندر سے جواب ملتا ہے ”عبد کا“ میں اس کا بندہ ہوں جو میرے وجود کا سرچشمہ



ہے۔ اس جواب کے بعد وہ اپنے اور اس سرخپنہ وجود کے تعلق پر غور کرتا ہے اور اس تعلق کے فرائض و واجبات کو معلوم کرنے کے لئے اسے ایک دین کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس طرح وحدت الوجود کا تصور اس کو دین سے ہٹاتا نہیں بلکہ دین کی ضرورت کو اور اس کے ذہن و دماغ میں مستحکم کر دیتا ہے اور وہ ایک دین قبول کر لیتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ وحدت الوجود کے عقیدہ کا کوئی تعلق مذہب سے اور خصوصاً ایسے مذہب سے ہرگز نہیں ہو سکتا جو دنیا کو مابعد الطبیعیاتی حقائق بتانے نہیں آیا۔ بلکہ انسانی زندگی کو عملی طور پر عمار و پر عاقبت بنانے اور اس کے اصول و ضوابط کی تلقین کرنے آیا تھا۔ تاہم اس عقیدہ کا تعلق منطق اور فلسفہ سے اتنا نہیں ہے جتنا کہ انسان کے خود اپنے باطنی شعور و وجدان سے ہے۔

ومن العجائب ان الفؤاد يذكرها

ولقد اغار بان يئس بمخاطري

اور خود قرآن میں مجھ کو اس کی طرف اشارے ملتے ہیں۔ چنانچہ قرآن نے متعدد مواقع پر موت کو رجوع الی الرب سے تعبیر کیا ہے۔ لفظ رجوع اور رب ان دونوں میں اسی حقیقت کا سراغ ملتا ہے۔

بحسب بڑی دیکھ بھال اور پرہیزگاری اور اس پر خوب سیر حاصل گفتگو کی جاسکتی ہے مگر یہاں اس کا موقع نہیں ہے۔ مدعا صرف یہ ہے کہ وحدت الوجود و وحدانی طور پر ایک حقیقت ثابتہ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود

اشیاء عالم میں تعینات و شخصیات کا فرق و امتیاز ہے اور اس فرق کے مطابق ہی ان کے لئے جنسی نوعی اور صنفی احکام جدا جدا ہیں۔ دنیا کی مختلف قومیں رنگ و نسل اور ملکی آب و ہوا کے اختلاف کے باعث طبعی خصائل میں مختلف ہیں۔ لیکن چونکہ انسانیت میں ایک ہی اس بنا پر انسان ہونے کی حیثیت سے جو ایک قانون ایک قوم کے لئے فائدہ مند ہوگا وہ دوسرے کے لئے بھی ضرور ہوگا بس یہاں سے وحدتِ ادیان کا تخیل پیدا ہوتا ہے۔

لیکن یہ ظاہر ہے کہ قانون کا یہ اشتراک صرف اصول و کلیات کی حد تک ہو سکتا ہے۔ جزئی اور فروعی تفصیلات میں لامحالہ اختلاف ہوگا۔ مثلاً کھانا پینا اور بدن بڑھانکنا تمام انسانوں کے لئے من حیث انسان یکساں ضروری ہے۔ لیکن ملکی آب و ہوا کے لحاظ سے کوئی قوم چادر زیادہ کھاتی ہے اور کوئی گیہوں زیادہ کسی قوم کے لئے گوشت لالہ دی ہے اور کسی کے لئے پھل اور ترکاریاں۔ اسی طرح کوئی قوم کسی خاص تراش و خراش کے کپڑے پہنتی ہے اور کوئی اور دوسری قسم کی وضع قطع اختیار کرتی ہے۔ اصول معیشت میں سب متفق ہیں لیکن فروع میں اختلاف ہے۔ اس اختلاف کی وجہ سے ہر قوم کو اس بات کی ضرورت ہے کہ اس کا ایک مجموعہ و سائر حیات یا زندگی کا ایک لائحہ عمل جدا ہو۔ بس یہ وہ چیز ہے جس کے باعث مستقل دین کی ہر قوم کو ضرورت ہے۔

اب وحدتِ الوجود کا عقیدہ۔ وحدتِ ادیان اور مستقل دین ان تینوں کو سامنے رکھئے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ تینوں بیک وقت جمع



ہو سکتے ہیں۔ مابہ الاشتراک کے باعث وحدت الوجود اور وحدت ادیان کا تحقق ہوگا اور مابہ الاختلاف کے باعث ایک الگ مستقل دین کا۔

جناب ناقد اس سے یہ سمجھتے ہیں کہ اس طرح ہر قوم کا مستقل دین الگ ہو گیا اور اسلام عالمگیر دین نہیں رہا میں کہتا ہوں ہاں بیشک اگر مولانا سندھی صرف اتنی بات کہہ کر چپ ہو جاتے تو بے شبہ مولانا کی مندرجہ بالا عبارت سے یہ مضمون پیدا ہو سکتا تھا لیکن جب وہ بار بار اس حقیقت کا یقین دلا چکے ہیں کہ اسلام ہی تمام انسانوں کے لئے نجات و عافیت کا واحد راستہ ہے تو اب مولانا کی مذکورہ عبارت سے ہرگز یہ شبہ پیدا نہیں ہو سکتا اور نہ اس سے یہ نتیجہ کسی طرح اخذ کیا جاسکتا ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ مولانا نے ہر قوم کے لئے ایک مستقل دین کی ضرورت کا جو تذکرہ کیا ہے وہ صرف محبت اور دلیل کے لئے مقدمہ صغریٰ کا حکم رکھتا ہے۔

پہلے مولانا ہر قوم سے یہ منوانا چاہتے ہیں کہ وہ اپنے لئے کسی ایک خالص دین کو منتخب کر لیں اس پر چلیں۔ انارکزم یا عملی نزاج کو ترک کر دیں جب یہ قومیں اپنے اپنے لئے دین کی ضرورت کو تسلیم کر لیتی ہیں تو اب مولانا ان کو دعوت دیتے ہیں کہ وہ اسلام کو اختیار کریں کیونکہ اسلام ہی صرف ایک ایسا مذہب ہے جو تمام قوموں کے لئے ایک مستقل دین بن سکتا ہے اور دنیا کی تمام قومیں اپنے طبعی افتاد مزاج کے اختلاف کے باوجود اس کو اپنا سکتی ہیں۔ اس میں اتنی لچک ہے کہ ہر شخص اپنی ملکی آب و ہوا کے زیر اثر ہونے کے باوجود اس پر عمل کر سکتا ہے جس طرح عرب کا ایک جبہ پوش

دوستار بر مسلمان مسلمان ہے۔ اسی طرح یورپ کا ایک کوٹ پتلون پہننے والا بھی مسلمان ہو سکتا ہے جس طرح چٹائی یا فرش پر کھانا کھانا اسلام پر رخنہ نہیں ڈالتا اسی طرح میز کرسی پر بیٹھ کر کھانا کھانا بھی ناجائز نہیں ہے۔ گوشت کھانا جس طرح مباح اور جائز ہے۔ اسی طرح گوشت نہ کھانا کوئی معصیت اور گناہ نہیں ہے گھوڑوں و اونٹوں کی سواری کی طرح موٹروں میں سوار ہونا ریلوں اور ہوائی جہازوں میں سفر کرنا بھی جائز اور درست ہے۔

پس جب اسلام ہر قوم کو اس بات کا حق دیتا ہے کہ وہ اس کے بتائے ہوئے اصول معاشرت کے ماتحت اپنی قومی اور ملکی و جغرافیائی ضرورتوں کے مطابق کھانے پینے اور رہن سہن کے جزئی طریقوں کی ایک خاص شکل و صورت متعین کر سکتے ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ اس دین کو اختیار نہ کیا جائے جلی انھوں جبکہ تمام ادیان کی صداقتیں اور سچائیاں اس کے اندر سما گئی ہیں وہ سب کچھ ہے اور کوئی اس جیسا نہیں جس بام و در پر سورج کی روشنی سے فیض حاصل کیا جاسکتا ہو وہاں چراغ جلا کر روشنی کرنے کی کوشش کرنا پرے درجہ کی حماقت اور بوقوتی نہیں تو کیا ہے؟ آپ نے دیکھا عصر حاضر کے ذہن کو پہلے مذہب کی ضرورت جاتا اور پھر اس کے سامنے اسلام کی صداقت پر زور دینا مولانا کا کس قدر عمدہ اور پسندیدہ و حکیمانہ طرز تبلیغ ہے۔



# اسلام اور قومی رجحانات

ہمارے محترم دوست کو ”قومیت“ کے لفظ سے، خدا جانے اس میں کیا بس بھرا ہوا ہے۔ بڑی چڑ ہے۔ وہ بار بار مولانا کو قومیت اور وطنیت کا طعنہ دیتے ہیں۔ اس جوش میں انھیں اسکی بھی خبر نہیں رہی کہ وہ کیا لکھ رہے ہیں اور اصل اسلام کس چیز کا داعی ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں۔

”اسی قومیت اور وطن پرستی کے نشہ میں مولانا عربوں اور عربی زبان اور عربی قرآن کے بارہ میں ایسی باتیں کہہ گئے ہیں جو ہماری نزدیک اسلام کی روح کے سراسر خلاف ہیں۔ ملاحظہ ہو بے شک قرآن کا پیغام سب قوموں کے لئے تھا۔ لیکن آپ کی بعثت کا پہلا مقصد تھا کہ قریش کی اصلاح دہذیب..... چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حیثیتیں ہیں ایک قومی اور دوسری عمومی اور بین الاقوامی (ص ۱۹) آگے چل کر مولانا کی ایک اور عبارت نقل کرتے ہیں جو درج ذیل ہے۔

”سلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا وہ قوموں کے مستقل وجود کو  
 تسلیم کرتا ہے۔ اس میں وہ صالح اور غیر صالح قومیت کا امتیاز کرتا ہے وہ  
 قومیت جو بین الاقوامیت کے منافی ہو وہ اس کے نزدیک بیشک مذموم  
 ہے۔ لیکن یہ کہ قوم کا وجود ہی سرے سے نہ رہے، مولانا کے خیال میں  
 ممکن ہے۔“ (ص ۱۹۶)

”سلام کی دعوت لا قومیت کی دعوت نہیں مگر اس نے قریش کی قومیت  
 کو ایسی شکل دی کہ وہ بین الاقوامیت کے مرکز بن گئے۔  
 مولانا عبید اللہ سندھی“ نامی کتاب سے اوپر کی دو عبارتیں نقل کرنے  
 کے بعد جناب ناقد فرماتے ہیں۔

”یہ مسلم کی حیثیت سے ہیں مولانا کے اس فکر کو قبول کرنے سے  
 انکار ہے۔ سلام قومیتوں کی نقطہ کا دست سوچت ہی نہیں۔ اسلام  
 قومیت کی تعمیر نہیں کرتا وہ حزب کی تشکیل کرتا ہے۔ (معارف ص ۱۰۵-۱۰۶)  
 جناب ناقد کی جو عبارتیں ابھی گذر چکی ہیں ان سب کو پیش نظر رکھنے  
 سے چند مسائل زیر بحث آجاتے ہیں۔

”کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی دو قسمیں تھیں ایک  
 دوسری خاصہ۔“

”ہاں عربوں کو کیا دوسری قوموں پر فضیلت ہے اور کیا قرآن مجید  
 کی تائید ان کو سمجھے بغیر کرنا جواب ہے۔  
 سلام قومیتوں کا بالکل منکر ہے۔“



اب آئیے ان میں سے ہر ایک مسئلہ پر بالترتیب گفتگو کریں۔  
 جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے ہمیں اس سلسلہ میں کچھ زیادہ عرض  
 کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ "مولانا عبید اللہ سندھی" نامی کتاب میں  
 مولانا کا جو دعویٰ نقل کیا گیا ہے تو ساتھ ساتھ اس کی دلیل بھی حضرت  
 شاہ ولی اللہ کی کتاب "تفہیمات" سے نقل کر دی گئی ہے۔ ہم اس موقع پر  
 خود شاہ صاحب کی اصل عربی عبارت بقید صفحہ نقل کرتے ہیں۔

واعلم البنی صلی اللہ علیہ وسلم  
 اجتمعت فیہ خصلتان احداہما  
 النبوة والثانیة سعادة قریش  
 بسببہ فالنبوة عمت کل الا  
 صناف والاحمر والا اسود  
 مستویان فیما یرجع الی الفیض  
 الذی ہو من باب النبوة۔  
 .. واما السعادة قریش  
 فبسببہا كانت حلا فتم  
 الی زمان غریب لہ

اور جانو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 میں دو صفیں جمع ہو گئیں تھیں ایک  
 نبوت اور دوسرے آپ کے ذریعہ  
 قریش کا عزت و برتری حاصل کرنا  
 نبوت تو تمام اقوام و انواع کے  
 لئے تھی اور کالے گورے اس فیض  
 کے حاصل کرنے میں برابر قطعہ نبوت  
 کے دروازہ سے پہنچ رہا تھا۔ اب  
 رہی قریش کی سعادت تو اس کی وجہ  
 سے ان کی خلافت ایک طویل زمانہ

تک رہی

حضرت شاہ صاحب دہلوی اسی پر بس نہیں کرتے بلکہ اسی سلسلہ میں آگے

چل کر فرماتے ہیں۔

وَلَبَنِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
تَادَاتُ فِشَادَةً يَتَكَلَّمُ مِنْ جِهَةٍ  
بَنُوهُ وَتَادَةُ يَتَكَلَّمُ مِنْ جِهَةٍ  
كُونَهُ مِنْشَأً سَعَادَةً  
قریش لہ

اور آنحضرت صلی علیہ وسلم کے لئے  
مختلف اوقات ہیں۔ پس کبھی آپ  
اپنی نبوت (عامہ) کی حیثیت سے  
کلام فرماتے ہیں۔ اور کبھی آپ  
قریش کے لئے منشاء سعادت ہو نیکی

حیثیت سے کلام کرتے ہیں

شاہ صاحب کی مراد جیسا کہ ہر شخص آسانی سمجھ سکتا ہے یہ ہے کہ بے شبہ  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین تھے تمام قوموں و ملکوں کی طرف مبعوث  
ہوئے تھے لیکن آپ کی بعثت اولیٰ خود آپ کی قوم قریش کی طرف تھی۔ آپ  
نے اس قوم کو سنوارا۔ اس کے فطری قویٰ کو بیدار کیا۔ اس میں جو اچھی  
عادتیں تھیں ان کو چمکایا اور جلادی اور جو خصال ذمیرہ اور رسوم قبیحہ  
تھے ان سے ان کو باز رکھا۔ چونکہ آپ کی اولین بعثت عرب کی ہی طرف  
تھی۔ اس لئے آپ خود عرب کے بہترین خاندان میں پیدا ہوئے۔ آپ  
پر عربی زبان میں قرآن نازل ہوا اور عربوں کے ہی انداز فہم اور مزاج  
مطابق و کلام کے مطابق۔ پھر جب یہ قوم ”خیر امتیہ“ اور ”امت وسطا کا  
مصدق ہوئی تو اب آپ نے اس قوم کو دنیا کے لئے بطور نمونہ کے پیش



کیا۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ کا اسوہ عمل تمام دنیا کے لئے دستورِ عمل ہے۔ اور صحابہ سب کے سب "مثل ستاروں" کے ہیں، ان کی شان میں کوئی بے ادبی کا لفظ کہنا معصیت اور گناہ ٹھہرا۔

چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام ایک عالمگیر پیغام تھا اور صحابہؓ اس کے عملی نمونہ تھے۔ اس بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی ایک صحابی کی تخصیص نہیں کی، بلکہ فرمایا "بایھم اقتدا یم اھتدیم" یعنی جس کسی کی تم اقتدا کرو گے ہدایت پاؤ گے۔

غور کیجئے اس تعلیم میں نکتہ یہی ہے کہ اگر کوئی قوم کسی ایک خاص صحابی کی زندگی کو اسوہ نہیں بنا سکتی تو وہ کسی دوسرے صحابی کی زندگی کو اسوہ بنائے۔ صحابہ میں مختلف مزاج اور طبیعت کے بزرگ تھے اور بحیثیت بزرگ ان کی زندگیوں میں ایسی گونا گونی ہے کہ ہر قوم کو اپنی طبعی ضرورتوں کے لئے ان میں روشنی مل سکتی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے بعثت کی یہ دو قسمیں حجۃ اللہ البالغہ میں بھی بیان کی ہیں۔ چنانچہ ہم ذیل میں جو عبارت درج کرتے ہیں اس سے شاہ صاحبؒ کا مطلب اور واضح ہو جاتا ہے بعثت کی ایک قسم بتانے کے بعد فرماتے ہیں۔

واعظم الانبیاء شانا من لہ	اور تمام انبیاء میں سب سے عظیم
لوعم اخومن البعثہ ایضاً و	ایشان وہ نبی ہوتا ہے جس کو ایک
ذالک ان یکون مراد اللہ	اور بعثت بھی حاصل ہوتی ہے اس

تعالیٰ فیہ ان یکون سببا لخروج  
الناس من الظلمات الی النور  
ان یکون قومہ اخرجت للناس  
فیکون بعثہ یتناول بعثا اخرجو  
الی الاول وقعت الامتدادہ فی  
قوله تعالیٰ هو الذی بعث فی الاولیین  
رسولا منهم الآیۃ والی الثانی  
قوله تعالیٰ کنتم خیرامۃ  
اخرجت للناس وقوله صلی  
اللہ علیہ وسلم فانما  
بعثتم صیبرین ولم یتعثوا  
معترین

۱۰

کا سبب یہ ہے کہ یہ بنی لوگوں کے  
ظلمت سے نور کی طرف نکل آنے کا  
باعث ہوتا ہے اور اس کی قوم لوگوں  
کے لئے پیش کی جاتی ہے اس بنا پر  
اس کی بعثت، بعثت کی ایک قسم  
پر مشتمل ہوتی ہے چنانچہ پہلی بعثت  
کی طرف قرآن مجید کی آیت هو الذی  
بعث فی الاولیین آلا یہ میں اشارہ کیا  
گیا ہے اور دوسری بعثت کی طرف کنتم  
خیرامۃ میں اشارہ ہے۔ علاوہ بریں  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تم  
لوگ سانی کر نیوالے بنا کر مبعوث کئے  
گئے ہو نہ کہ دشواری اور سختی کر نیوالے۔

اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ مفسرین میں اس میں اختلاف ہے کہ کنتم  
خیرامۃ میں خطاب عام اور تمام مسلمانوں کے لئے ہے یا خاص ان لوگوں کو  
ہے جو براہ راست مشکوٰۃ نبوت سے سرفراز ہو رہے تھے۔ جبرامست عبد اللہ  
بن عباس سے دونوں قول مروی ہیں۔ حضرت عکرمہ سے جو روایت ہے



اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خطاب عام مسلمانوں کو تو کیا، تمام سنی یا کوہی نہیں، بلکہ صرف چند مخصوص صحابہ کو ہے۔

بہر حال جو لوگ خطاب کو عام مانتے ہیں وہ بھی اسے تسلیم کرتے ہیں کہ اولاً وبراۓتہ تو یہ خطاب خاص صحابہ کرام کے لئے ہی ہے نہ عام مسلمانوں کو بھی ہے۔ لیکن اوپر حضرت شاہ صاحبؒ کی جو عبارت مذکور ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحبؒ تفسیر کے وقت یہ نہیں سمجھتے اور وہ اس کا مخاطب صحابہ کرام ہی کو مانتے ہیں۔ اور غور کیجئے تو یہی مجمع معلوم ہوتا ہے کیونکہ کنتم جمع حاضر کا صیغہ ہے اس بنا پر اس آیت کے نزول کے وقت جو لوگ مسلمان تھے وہی اس کے مخاطب ہو سکتے ہیں پھر خیرامیہؒ ہونے کا جو سبب بتایا گیا ہے وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے اور وہ بھی بصیغہ حاضر اس بنا پر خیرامیہؒ وہی قوم ہوگی جو اس فرض کو ادا کرے کسی ملک کے لوگ اگر مسلمان ہیں تو ان پر اس فرض کو ادا نہیں کر رہے ہیں تو بے شبہ وہ خیرامت کے شرف کے مستحق نہیں ہیں اور اسلامی تاریخ کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ بعد صحابہ کے بعد امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فرض مسلمانوں نے عوامی اور قومی حیثیت سے غالباً کبھی ادا نہیں کیا۔ پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے آخر میں جو حدیث نقل کی ہے اس سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

ذرا سوچئے ارشادِ نبویؐ ہے "بعثتم" تو کیا یہ مبعوثیت عہدِ موی  
 اسی کے، یا آج کے مسلمانوں کی صفت ہو سکتی ہے؟ ہرگز نہیں  
 صرف اسی گروہ کی صفت ہو سکتی ہے جو اپنے عقیدہ اور عمل کے  
 لحاظ سے دوسروں کے لئے ایک حقیقی شمع ہدایت کا کام کرے اور بے  
 یہ وصف مجبوری اعتبار سے صحابہ کرام ہی کا تھا۔

حضرت شاہ صاحبِ بعثت کے ہی سلسلہ میں آگے چل کر فرماتے ہیں

وہبنا صلی اللہ علیہ وسلم اور ہمارے بنی صلی اللہ علیہ وسلم

استوعب جمیع فنون سمجھانے والوں کے تمام فنون

المنہین واستوجب اثمہ کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور

البعثین لہ بعثتوں کی دونوں اہم قسموں پروری ہیں

کوئی شبہ نہیں کہ حضرت شاہ صاحب نے نہایت عمیق اور بڑی  
 حکیمانہ و دل پذیر بات کہی ہے آپ نے اور متعدد مواقع پر بھی اسی خیال  
 کا اظہار کیا ہے۔ لیکن ہم بخوفِ طوالت اسی پر بحث کرتے ہیں۔

مولانا سندھی نے حضرت شاہ صاحبؒ کے اتباع میں بعثت کی جو  
 دو قسمیں بیان کی ہیں تو انہوں نے کسی نئی بدعت کا ارتکاب نہیں کیا۔  
 مولانا شبلیؒ نے الکلام میں (از صفحہ ۵۰ تا صفحہ ۱۱۱) اسی بات کو نہایت  
 بسط و تفصیل سے حضرت شاہ دہلوی کے علاوہ امام رازی اور ابن رشد



کے بیانات کی روشنی میں لکھا ہے۔ اسی سلسلہ میں انہوں نے حجۃ اللہ الباقیہ کی ایک طویل عبارت نقل کی ہے۔ پوری عبارت کا نقل کرنا طوالت کا باعث ہوگا اس لئے ہم ذیل میں صرف مولانا شبلیؒ کے لفظوں میں اس کا ترجمہ نقل کرتے ہیں وہوہذا

”یہ امام جو تمام قوموں کو ایک مذہب پر لانا چاہتا ہے اس کو اور چند اصول کی جو اصول مذکورہ بالا کے علاوہ ہیں حاجت پڑتی ہے۔ اُن میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ایک قوم کو راہِ راست پر بلاتا ہے۔ اس کی اصلاح کرتا ہے۔ اس کو پاک بنا دیتا ہے۔ پھر اس کو اپنا دست و بازو قرار دیتا ہے۔ یہ اس لئے کہ یہ تو ہو نہیں ہو سکتا کہ یہ امام دنیا کی تمام قوموں کی اصلاح میں جان کھپائے۔ اس لئے ضروری ہوا کہ اس کی شریعت کی اصلی بنیاد تو وہ ہو جو تمام عرب و عجم کا فطری مذہب ہو۔ اس کے ساتھ خاص اس کی قوم کے عادات اور سننات کے اصول بھی لئے جائیں اور ان کے حالات کا لحاظ بہ نسبت اور قوموں کے زیادہ تر کیا جائے۔ پھر تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی کی تکلیف دی جائے کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہر قوم یا ہر پیشوائے قوم کو اجازت دیدی جائے کہ وہ اپنی شریعت آپ بنالیں۔ ورنہ تشریح محض بیفائدہ ہوگی۔ اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ ہر قوم کی عادات اور خصوصیات کا جسس کیا جائے اور ہر ایک کے لئے الگ الگ شریعت بنائی جائے۔ اس بنا پر

اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں کہ شہسار، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کی عادات کا لحاظ رکھا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے (حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۲۳)

حضرت شاہ صاحبؒ کی عبارتوں کے جو اقتباسات اوپر نقل ہو چکے ہیں ان کو بار بار پڑھئے اور بتائیے کہ کیا مولانا عبید اللہ سندھی کے لفظوں میں ان کا صاف و صریح اور کھلا ہوا مطلب اس کے سوا بھی کچھ ہو سکتا ہے؟ ”بشک قرآن کا پیغام سب قوموں کے لئے تھا لیکن آپ کی بعثت کا پہلا مقصد یہ تھا کہ قریش کی اصلاح و تہذیب ہو جائے“ تاکہ وہ اس پیغام کو دوسری قوموں تک پہنچانے کا ذریعہ بن سکیں ”چنانچہ نبی کریم صلعم کی دو خبیثتیں ہیں ایک قومی اور دوسری عمومی اور بین الاقوامی“ (ص ۱۹۱)

لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ ہمارے لائق دوست پھر بھی اس کو ”اپنے نزدیک اسلام کی روح کے سراسر خلاف“ سمجھتے ہیں۔ اور ساتھ ہی آپ کا اعتقاد ہے کہ مولانا سندھی نے یہ جو کچھ فرمایا ہے ”قومیت اور وطن پرستی

۱۵ الکلام ص ۱۱۲ و ۱۱۵

۱۶ اس لفظ سے وہ کہہ رہے ہیں کھانا چاہئے۔ مگر اس سے عدویٰ اول ہے۔

۱۷ افسوس ہے کہ جناب تبصرہ نگار نے مولانا کی اس عبارت کو نقل کرتے وقت خط کشیدہ الفاظ کو درمیان سے حذف کر کے تبصرہ نگارانہ دیانت کا کوئی اچھا ثبوت نہیں دیا۔



کے نشہ میں فرمایا ہے۔

وائے گردیں امروز بود فردائے

مولانا سندھی پر اس سے بڑھ کر اور کیا ظلم ہو سکتا ہے کہ مولانا ایک حقیقت واقعہ کا اظہار کرتے ہیں اور ایسے لفظوں میں اظہار کرتے ہیں کہ اگر ان کو حضرت شاہ صاحب کی عبارتوں کے متوازی رکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ مولانا سندھی نے اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہی بلکہ شاہ صاحب کی عبارتوں کا ہی اردو ترجمہ کر دیا ہے لیکن اس کے باوجود عقل و وجدان انصاف و دیانت۔ ان سب سے روگردانی کر کے مولانا کو "قومیت اور وطن پرستی" کے نشہ سے مست ہونے کی تہمت لگائی جا رہی ہے۔ اور اگر انصاف کا سرشتہ ہاتھ سے نہیں چھوٹا تو پھر اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ ہمارے آج کل کے دانشور علماء بھی اصول شرائع و ادیان سے کس قدر کم واقف ہیں۔

بات دراصل یہی ہے کہ جناب ناقد نے مولانا کے متعلق پہلے سے یہ خیال قائم کر رکھا ہے کہ مولانا اسلام کو بھی عالمگیر نہیں مانتے بلکہ فقط ایک قومی چیز یعنی عربوں کے لئے بلکہ شاید صرف اہل قریش کے لئے مخصوص سمجھتے ہیں۔ حالانکہ مولانا ایک مرتبہ نہیں بار بار، بالکل صاف صاف اور کھلے لفظوں میں فرماتے ہیں:-

قرآن کی تعلیمات انسانیت کی طرح عالمگیر، ہمہ گیر اور دائمی ہیں

وہ ہر ملک کے لئے ہیں۔ ہر قوم کے لئے ہیں اور ہر زمانہ کے لئے ہیں (ص ۲۲۶)

مولانا نے قومیت کا پردہ بھی اٹھا دیا ہے یعنی ان کے نزدیک قرآن  
ایسی تعلیمات کا حامل ہے جو عربوں کی طرح ایران و ہندوستان میں بسنے  
والی قوموں کے لئے شمع ہدایت اور قابل قبول ہے۔ فرماتے ہیں۔  
”قرآن کی حکمت میں جتنی عربیت ہے۔ اتنی ہی عجمیت اور ہندوستانیت  
بھی ہے ایک عرب اس حکمت سے جس قدر مستفید ہو سکتا ہے اسی قدر  
دوسری قوم کا آدمی بھی جس کی زبان عربی نہ ہو قرآنی حکمت سے فیض پاسکتا  
ہے (ص ۲۲۷)

ایک اور مقام پر کس قدر صاف لفظوں میں فرماتے ہیں۔  
”بے شک قریش اور عرب کی تاریخی برتری اپنی جگہ مسلم ہے کہ وہ  
سب سے پہلے اسلام کی عمومی دعوت کا ذریعہ بنے لیکن جہاں تک بعثت  
محمدی کی عمومیت کا تعلق ہے سب مسلمان قومیں اس میں مساوی اور یکساں  
ہیں اور کسی کو دوسرے پر امتیاز نہیں۔ قریش اور عرب کی برتری استحقاق  
کی بنا پر تھی اس میں ذات یا نسل کو کوئی دخل نہیں۔ اسلام جتنا حجازی  
ہے اتنا وہ عجمی بھی ہے اور اتنا ہی وہ ہندی اور ترکی بن سکتا ہے۔“

(ص ۱۹۳)



# عربوں کی فضیلت

ہمارے لائق دوست مولانا کو عربی برتری اور عربی تفوق کا شکر بتاتے ہیں (معارف ص ۱۷۵) حالانکہ دیکھتے ابھی اوپر جو عبارت گزری ہے اس میں مولانا کس قدر صاف صاف فرماتے ہیں ”بے شک قریش اور عرب کی تاریخی برتری اپنی جنگِ مسلم ہے“ پھر ساتھ ہی یہ بھی ارشاد ہے کہ ”قریش اور عرب کی برتری استحقاق کی بنا پر تھی۔“

علاوہ بریں مولانا کی طرف سے عربوں اور عربی کی فضیلت پر بنا ر استحقاق کا اعتراف اس سے زیادہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ مولانا عربوں کو ایک ایسی قوم

---

۱۵ میں نے یہ لفظ رستما نہیں لکھا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ مجھ کو عربی زبان و ادب کے ساتھ بچپن سے غیر معمولی محبت اور شوق ہوا اور مولانا مسعود عالم ندوی عربی کے ایک خوش ذوق ادیب ہیں اس لئے میں سچ پر اُن کو اپنا دوست سمجھتا ہوں داکا دوا ح جنود فحندہ

ماتے ہیں جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی الہی تعلیمات کا ایک پیکر بنا کر دنیا کے سامنے نمونہ کے طور پر پیش کیا اور یہی عرب (مولانا کے نزدیک بھی) دنیا میں اسلام اور قرآن کے نشر و اشاعت اور عام تبلیغ کا ذریعہ بنے۔ مولانا کے خود اپنے الفاظ یہ ہیں۔

”اسلام کے پہلے داعی عرب تھے۔ انہوں نے بڑے خلوص اور تن دہی سے اسلام کو پھیلایا۔ پورے بائچ سو برس تک عرب پیغام اسلام کے محافظ اور داعی رہے اس عرصہ میں اموی، عباسی اور فاطمی خلافتیں قائم ہوئیں اور انہوں نے عربی سلطنت اور عربی زبان کے ذریعہ اسلام کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا“ (ص ۲۳۹)

لیکن ہاں! یہ بات ضرور ہے کہ مولانا میں شعوبیت نہیں ہے اس لیے وہ اسلام کی عام تعلیم اور حجۃ الوداع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مشہور ارشاد گرامی کے مطابق عرب کیا کسی ایک قوم کو بھی کسی دوسری قوم کے مقابلہ میں محض ذات اور نسل کی بنیاد پر افضل اور برتر ماننے سے انکار کرتے ہیں اس انکار کی وجہ جیسا کہ جناب ناقد نے خیال کیا ہے، قومیت یا وطن پرستی کا جذبہ نہیں ہے بلکہ یہ دراصل شدید اجتماع نے اس عربی عصبیت کی نہایت تنگ ذہنیت کے خلاف جو خلافت راشدہ کے بعد ہی پیدا ہو گئی تھی اور جس کو عبدالملک بن مروان کے عہد خلافت اور حجاج بن محمد یوسف الشافعی کے عہد گورنری میں ہی اس درجہ فروغ ہوا کہ عربوں نے عجیبوں کے چڑانے کے لئے موالی (غلام) کے لفظ کی اصطلاح مقرر کر لی۔ حجاج نے عجیبوں



کو اس ڈور سے شہر بدر کر دیا کہ وہ عربوں کے ساتھ رہ کر کہیں اچھی عربی نہ بولنے لگیں۔ ان لوگوں کے اسلام پر شک و شبہ کیا گیا کہ جزیہ گئے ڈور سے مسلمان ہو گئے ہیں۔

آغانی لابی الفرج الاصفہانی کی روایت کے مطابق کسی ایک عجمی نے قبیلہ بنو سلیم کی ایک لڑکی سے شادی کر لی۔ ابراہیم بن ہشام اس زمانہ میں مدینہ کا گورنر تھا اس کو علم ہوا تو میاں بوی میں تفریق کرادی اور ظالم نے اسی بھوس نہیں کیا۔ غریب شوہر کے دو سو کوڑے مارے۔ اس کا سر مونڈا ڈاڑھی اور ابرو کا بھی صفایا کرایا۔

سعید بن جبیر گرفتار ہو کر حجاج کے سامنے پیش ہوئے تو اس نے احسان جلتے ہوئے کہا ”سعید! جب تم کو فہ میں آئے تو کیا وہاں عرب کے علاوہ کوئی اور شخص بھی امامت کر سکتا تھا؟ مگر میں نے تم کو اس کے باوجود امام بنایا لوگ کہتے تھے کہ قضا تو صرف ایک عرب کے لئے ہی سزاوار ہے مگر میں نے با اینہم تم کو کو فہ کا قاضی مقرر کیا“

یہ تنگ اور سر اسر غلام اسلام و بنیت اس زمانہ کے عربوں میں کس درجہ بیچ بس گئی تھی اس کا اندازہ اس عہد کے شعراء کے کلام سے بخوبی ہو سکتا ہے۔ جریر اموی دور کا مشہور شاعر اور فرزدق کا حریف ہے۔ ایک مرتبہ بنو العنبر کے قبیلہ میں مہمان ہوا مگر بد قسمتی سے کسی نے کھانے کی توضیح

نہیں کی۔ یہاں تک کہ بیچارہ کو خود کھانا خرید کر کھانا پڑا۔ شاعر تھا بڑا تنگ مزاج۔ اسے کب گوارا کر سکتا تھا۔ ذیل کے شعروں میں دل کی بھڑاس نکالی  
 یا مالک بن طریف ان بیعکم دفء القرى مفسداً للدين والحسب  
 قالوا نبيعکم بیعا قللت لہم بیعوا الموالی واستحیو من العرب  
 دوسرے شعر کا دوسرا مصرعہ اس ذہنیت کا پردہ چاک کر رہا ہے ایک شاعر  
 تو یہاں تک کہہ بیٹھا۔

ان اولاد السراسری کثروا یادب فینا  
 وب ادخلنی بلاداً لا ادی فیہا ہجینا  
 واقعات ایک دوہوں تو بیان کئے جائیں، عربی ادب و تاریخ کی کتابیں  
 ان سے ملو ہیں، اس ذہنیت کا ردِ عمل دوسری صدی ہجری میں تحریکِ شوبیہ کی  
 صورت میں ہوا ہے جس نے درحقیقت عربی عصبیت کی شاندار عمارت میں لزلہ  
 پیدا کر دیا، دونوں طرف سے کتابیں لکھی گئیں۔ پروپگنڈے ہوئے، حرب و ضد  
 اور نکال و عقاب تک نوبت پہنچی، لیکن سب سے خراب اثر یہ ہوا کہ عجمیوں کو  
 عربوں سے مسلمان ہونے کی بنا پر جو محبت ہونی چاہیے تھی وہ نہ ہو سکی اسلام  
 کی عالمگیری کو نقصان پہنچا اور وہ گویا صرف ایک عربوں کا مذہب سمجھا جانے  
 لگا حالانکہ وہ تمام انسانوں کا مذہب تھا اور اس پر تمام قومیں برابر کا حق  
 رکھتی تھیں۔

ابن جریر طبری اور ابن اثیر میں ہے کہ امویوں کی عجمیوں پر اس سختی اور  
 ان کے ساتھ تحقیر و تذلیل کا معاملہ دیکھ کر کتنے ہی نو مسلم تھے جو پھر مرتد ہو گئے



لطف یہ ہے کہ ان غریبوں کو مسلمان ہونے کے باوجود جزیرہ سے مستثنیٰ نہیں کیا گیا تھا۔

مولانا سندھی عربوں کی فضیلت اور جا نز برتری سے انکار نہیں کرتے البتہ وہ اسی ذہنیت کے خلاف پر زور صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں اور اس بات کا شکوہ کرتے ہیں کہ عربی عصبیت کا یہ اثر عربوں کی حکومت کے ساتھ ہی ختم نہیں ہو گیا بلکہ پوری تاریخ اسلام پر چھایا ہوا نظر آتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں

”سیاسی لحاظ سے عربوں کو عجمی دولتوں کے خلاف سرتابی کی مجال نہ تھی۔ لیکن ذہنی اور فکری دنیا میں عربوں نے اپنی برتری کو قائم رکھنے کی برابر کوشش کی چنانچہ ان کے اہل قلم نے تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کو ہمیشہ زوالِ نکبت اور بے دینی کا عہد ثابت کیا۔ اسلام کی تاریخ کا یہ تصور ٹھیک نہیں“ (ص ۲۴۰)

لائقِ ناقد مولانا کی اس عبارت پر ان لفظوں میں اظہارِ خیال کرتے ہیں۔

”اسی قومیت کا فیض ہے کہ مولانا سندھی کی آزاد طبیعت پر تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کی تنقید شان گذرتی ہے۔ بد قسمتی سے ہندوستان کے ممتاز مسلمان اہل قلم بھی عربیت کے دلدادہ ہیں مولانا ان سے بھی خوش نہیں“۔ (معارف ص ۱۷۶)

آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ مولانا فرما کیا رہے ہیں۔ اور ہمارے ناقد صاحب اس کا کیا مفہوم متعین کر رہے ہیں مولانا نے خود علمی طور پر عربی کے سوا کوئی

دوسری زبان نہیں سیکھی۔ عربی وہ بہت اچھی جانتے تھے اور لکھتے تھے۔  
اس لئے ان کی نسبت یہ دعویٰ کرنا کہ وہ "عربیت" سے ناخوش ہیں کس درجہ  
بے بنیاد دعویٰ ہے۔ اسی طرح اس موقع پر پھر اسی بدنام قومیت کا طعنہ دینا  
کہاں تک حق و انصاف پر مبنی ہو سکتا ہے۔ حالانکہ مولانا نے سطور بالا میں جو  
کچھ فرمایا ہے وہ قومیت کے جذبہ سے نہیں بلکہ "بین الاقوامیت" کے احساس  
سے فرمایا ہے۔

گویا ناقد صاحب کے نزدیک عربی قومیت۔ عربی تہذیب و تمدن عربی  
کلچر اور عربی زبان کی نسبت جو کچھ کہا جاتا ہے وہ اسلامیت، عالمگیریت اور  
صحیح معنی میں بین الاقوامیت ہے۔ اور اس کے برخلاف عجمیت کی حمایت  
میں اگر کچھ کہا جائے تو وہ قومیت ہے، حالانکہ عرب تو ایک قوم ضرور ہے  
مگر عجم ایک قوم نہیں۔ عرب اپنے ماسوا سب کو عجم کہتے تھے۔ اس میں سب  
قومیں غیر عرب شامل ہیں۔ مولانا کا منشا تو "قومیت" کا اثبات نہیں بلکہ  
اسلام کا عالمگیر ہونا اور بین الاقوامی ہونا ثابت کرنا ہے۔

مولانا کو بقول ناقد صاحب غیر عربی دور کی تاریخ پر تنقید شاق نہیں گزرتی  
البتہ وہ اس کی عالمگیری کے نام پر اس عرب پرستارانہ ذہنیت کے  
خلاف احتجاج کرتے ہیں جس کے باعث ہر عربی چیز کو مسلمان اچھا سمجھتے ہیں  
اور اس کے بالمقابل ہر غیر عربی چیز کو ذلت نہیں دیتے۔

ناقد صاحب سے یہ حقیقت پوشیدہ نہ ہوگی کہ بعض عربی حکومتیں جو برعکاس  
کے برائے نام سایہ میں عراقی عجم، خراسان، بخارا، مکرند و غزنین اور خود



ہندوستان میں قائم ہوئیں بے شبہ عیاسی خلافت سے کہیں بہتر تھیں۔  
 پھر کیا یہ ظلم نہیں ہے کہ تاریخ میں عربی حکومتوں کا ذکر تو طمطراق اور شان و  
 شوکت کے ساتھ کیا جائے اور ان عجمی حکومتوں کو محض عجمی ہونے کے باعث  
 ان کے شایان شان اہمیت نہ دی جائے۔ اگر طغزل و سنجر اور محمود و غوری  
 پر تنقید ہو سکتی ہے تو ہارون و مامون پر بھی ہو سکتی ہے۔ معائب اور محال  
 ان میں بھی تھے اور ان میں بھی مسلمان ہونے کی حیثیت سے سب برابر ہیں۔  
 اسلام چونکہ بر قوم کے لئے ہے۔ عربوں کے لئے مخصوص نہیں اس  
 لئے جب عرب اس قابل نہیں رہے کہ وہ اسلام کی حفاظت کر سکیں تو  
 خدا نے اس کی حفاظت کا کام بھی ایرانیوں سے کیا۔ اور کبھی تاتاریوں  
 اور ترکوں سے کبھی افغانوں نے اس بار امانت کو اٹھایا اور کبھی غوریوں نے۔  
 اس بار پر مولانا فرماتے ہیں کہ اگر عربوں میں حوالہ آگیا تو یہ سمجھنا غلطی ہے  
 کہ بس اسلام بھی اب زوال سے نہیں نکل سکتا۔ چنانچہ ارشاد ہے۔  
 ”ابھن دفعہ ان کی (مورخین کی) باتیں پڑھ کر یہ شبہ ہونے  
 لگتا ہے کہ اسلام خالص عربی تھا اور صرف عربوں کے لئے تھا عربوں  
 نے اسے بلند نام کیا وہ نہ رہے تو اسلام کو بھی زوال آگیا اور اگر  
 اب اسلام کی قسمت میں کچھ اچھے دن لکھے ہیں تو اس کی صورت یہی  
 ہے کہ عرب اٹھیں اور دوبارہ پھر اس میں جان ڈالیں“ (ص ۱۹۲)  
 ناقد صاحب خدا کے لئے ذرا انصاف کریں اور بتائیں کہ یہ فقرے  
 مولانا نے قومیت کے نشے سے سرشار ہو کر کہے ہیں یا ان میں مولانا کے

اس جذبہ کی جھلک نظر آتی ہے کہ اسلام ہر قوم اور ہر ملک کا ہے۔ اور اس کی حفاظت دنیا کے تمام مسلمانوں کا یکساں فرض ہے۔ اگر آج عرب بدقسمتی سے اس کی حفاظت کے قابل نہیں رہے تو نہ رہیں۔ ہندوستان کے اور دوسرے ملکوں کے مسلمانوں پر بھی اسلام کا یکساں حق ہے۔ وہ کھڑے ہوں اور اس کی حفاظت کا فرض ادا کریں۔

اسی عرب پرستی کے خلاف احتجاج کے سلسلہ میں مولانا فرماتے ہیں کہ لوگ محض قرآن مجید کے عربی متن کی تلاوت کو ثواب اور عربی میں دُعا مانگنے کو "اسرع الی الاجابۃ" سمجھتے ہیں لیکن اس سے مراد یہ ہرگز نہیں کہ مولانا کے نزدیک قرآن مجید کی تلاوت ثواب نہیں ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ لوگ عربی زبان سیکھیں اور قرآن کی حکمت سے فائدہ اٹھائیں۔ بے سمجھے بوجھے تلاوت کا ثواب ضرور ہے مگر قرآن کا جو مہمہ مدہ ہے وہ حاصل نہیں ہوتا۔ سابق مسافت بتا رہا ہے کہ مولانا نے یہ فقرہ طنزاً کہا ہے۔



# کیا اسلام قومیت کا منکر ہے

بعثت کی دو قسمیں اور عربوں کی فضیلت۔ ان دو مسئلوں پر گفتگو مہجانب کے بعد اب آئیے اس پر غور کریں کہ اسلام قومیت کا منکر ہے یا نہیں؟ لائق ناقد کو "قومیت" کے لفظ سے اس قدر شدید چڑھے کہ اس کو برا کہتے کہتے زبان کے ساتھ خود ان کا دہن بھی بگڑنے لگا ہے۔ کس جرات سے کہتے ہیں۔

"اسلام قومیتوں کے نقطہ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں" اسلام قومیت کی تعمیر نہیں کرتا۔ نسل اور جغرافیہ والی قومیت کا تصور بھی اس کے قریب نہیں پھٹکنے پاتا" (ص ۱۷۶)

گذشتہ ناقدانہ بیانات کی طرح قومیت کی نسبت یہ دعاوی بھی سراسر غلط، بے بنیاد اور قطعاً بچر ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ناقد صاحب نے کبھی اس پر غور ہی نہیں کیا کہ تشریع احکام میں کن چیزوں کی رعایت ہوتی

ہے اور نیز یہ کہ ایک شریعت کو عملاً دنیا میں رائج کرنے کے لئے اس میں کتنی لچک و رکاوٹ ہوتی ہے۔

گلا حنائے وفا ناما جو حرم کو اہل حرم سے ہے  
کسی تکرر میں بیاں کر دوں تو کہے قسّم غیبی ہری ہری  
بعثت کے سلسلہ میں جو بحث اوپر گذر چکی ہے اسے ایک مرتبہ پھر  
لاحظہ فرمائیے۔ علاوہ بریں حضرت شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ بالہ جلد  
اول صفحہ ۴۱ - ۷۱ - ۸۳ - ۹۴ اور تہذیبات الہیہ ج ۲ ص ۲۳ - ۱۱۳ میں  
اصلاً اور حجۃ اللہ بالہ ج ۱ ص ۲۰ - ۶۸ اور ج ۲ ص ۱ پر اس مسئلہ  
کو نہایت تفصیل سے اور مختلف عنوانات کے ماتحت بیان کیا ہے۔ ان  
سب کا استیعاب کیا جانے تو ایک کتاب درکار ہے۔

ہم ذیل میں نہایت مختصر طور پر بعض حصے نقل کرتے ہیں۔ یہ یاد رکھنا  
چاہیے کہ اس مسئلہ کو امام رانزی نے مطالب عالیہ میں اور ابن رشد  
نے کشف الاولیاء میں اور عافظ ابن تیمیہ اور علامہ ابن خرم نے مختلف  
کتابوں میں بھی بیان کیا ہے۔ لیکن چونکہ مولانا سندھی کے افکار کا سرچشمہ  
براہ راست شاہ دہلوی ہیں، اس لئے ہم حضرت شاہ صاحب کے  
بیانات سے تحسّاس و زہد نہیں کریں گے۔  
حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں۔



”جو بنی تمام دنیا کی طرف مبعوث ہوتا ہے وہ یہ تو کر نہیں سکتا کہ تمام کے عادات و اطوار کا تجسس کرے اور ہر ایک کے لئے الگ الگ شریعت بنائی جائے۔ اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں رہتا کہ شعائر، تعزیرات اور نشانات میں خاص اس قوم کی عادات کا محسوس نظر رکھا جائے جس میں یہ امام پیدا ہوا ہے اس کے ساتھ انیوائی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔“

شاہ صاحب کا بیان یہاں ختم ہو جاتا ہے۔ مولانا شبلی نے اس سے جو نتیجہ نکالا ہے اب ذرا وہ بھی سن لیجئے۔ کہتے ہیں:-

”اس اصول سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ شریعت اسلامی میں چوری زنا، قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عذاب کی رسم وردِ اجماع کا محسوس نظر رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان کی سزائوں کا جینہا اور مخصوص ہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے“

علاوہ بریں ہرزیاں نہ کی اور ہر قوم کی (اسلام سے پہلے) ایک الگ شریعت کی حکمت پر بحث کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں:-

”اس میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ ”تمام کھائے ہوئے اسرائیل کے لئے حلال تھے سوائے ان کھانوں کے جن کو اسرائیل نے خود

اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ توراۃ کے نازل ہونے سے پہلے پہلے  
 ”اے محمد! آپ فرمائیے کہ تم لوگ توراۃ لاؤ اگر تم بچے ہو۔“  
 اس آیت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

اس کی تفسیر یہ ہے کہ یعقوب علیہ السلام ایک مرتبہ سخت بیمار ہو گئے اور  
 انہوں نے نذر مانی کہ اگر خدا نے ان کو اچھا کر دیا تو وہ اپنے اوپر اپنا  
 محبوب ترین کھانا اور پینا حرام کر لیں گے۔ چنانچہ جب وہ اچھی ہو گئے  
 تو انہوں نے اپنے اوپر اونٹوں کا گوشت اور ان کا دودھ حرام  
 کر لیا۔ ان کے بعد ان کے بیٹوں نے بھی ان کی پیروی کی، اور اس  
 پر قرون کڈر گئے۔ اب بنو اسرائیل نے انبیاء سے غداری کرنی چاہی  
 اور ان دونوں حرام چیزوں کے استعمال کا ارادہ کیا تو اس پر تورا  
 نازل ہوئی اور ان چیزوں کی حرمت کا اعلان ہو گیا۔ آں حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم ملتِ ابراہیم پر تھے، یہود نے اعتراض کیا کہ اونٹوں  
 کے گوشت اور دودھ کا استعمال کرنے کے باوجود آپ کس طرح ملتِ  
 ابراہیمی پر ہو سکتے ہیں تو اس کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی جس  
 کا مفاد یہ تھا کہ یہود کے لئے یہ چیزیں حرام تھیں تو ایک عارض کی وجہ  
 سے (یعنی یہ کہ انہوں نے خود اس کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا) بنو  
 اسماعیل میں جب نبوت منتقل ہوئی تو چونکہ یہ اس عارض سے محفوظ تھے  
 اس لئے ان کے لئے یہ چیزیں حلال رہیں۔  
 آگے چل کر حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں۔



”انبیاء علیہم السلام کی شریعتیں اسباب و مصالح کے باعث مختلف ہیں۔ کیونکہ احکام و مقادیر کی تشریح میں مکلفین کا اور ان کے عادات کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ چونکہ حضرت نوحؑ کی قوم کے لوگ زیادہ مضبوط اور قوی الجثہ تھے۔ اس لئے ان پر دوام صیام فرض کیا گیا تاکہ ان کی شدت بہیمیت کی مقاومت ہو سکے۔ اس کے برخلاف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا مزاج ضعیف تھا۔ اس لئے ان کو برابر روزہ رکھنے سے منع کیا گیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے غنیمت کو پہلے لوگوں کے لئے حلال نہیں کیا۔ لیکن ہم لوگوں کی کمزوری کے پیش نظر اس کو حلال کر دیا۔ انبیاء کرام کا مقصد چونکہ لوگوں کی عادات کی اصلاح ہوتی ہے اس بنا پر وہ مآلوف عادتوں کا لحاظ رکھتے ہیں

اور ان سے الاما شاہ اللہ کہیں کہیں ہی عدول کرتے ہیں“ لے  
شاہ صاحبؒ کی تمام تقریر کا استیعاب تو بہت مشکل ہے لیکن یہاں صورت حال یہ ہے کہ جنات ناقد ”قومیت“ کے سرے سے منکر ہی ہیں اور ”معارف“ کے پورے تبصرہ میں انہوں نے اسی کا سب سے زیادہ ماتم کیا ہے۔ اس کے برخلاف ہمارے نزدیک اسلام کی عالمگیری کا راز ہی یہ ہے کہ عبادات کے علاوہ بقیہ احکام و مسائل کی تشریح میں قومی عادات و خصائل کی رعایت رکھی گئی ہے۔ لیکن یہ مسئلہ

نہایت نازک ہے کیونکہ اس معاملہ میں شریعت نے نہ بالکل آزاد چھوڑا ہے کہ محض اصول کو سامنے رکھ کر ہر قوم ان کی جو عملی شکل چاہے اختیار کرے اور نہ اتنا پابند کیا ہے کہ اس نے اپنے ہر اصول کی ایک ایک جزئی تفصیل اور عملی شکل متعین کر کے ہر قوم اور ہر ملک کو اسی کا پابند رہنے کی دعوت دی ہو۔ اس بنا پر ہم اس مسئلہ پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کریں گے تاکہ بحث کے مختلف گوشے روشنی میں آسکیں۔ واللہ ہوا الموفق۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ یاد رکھنا چاہئے کہ قومیت سے ہماری مراد پیشوازم نہیں ہے جس کی وجہ سے قومی عقیدت کا نشوونما ہوتا ہے اور ایک قوم اپنے مقابلہ میں دوسری قوموں کو تہذیب و ذلیل سمجھتی ہے۔ کوئی شبہ نہیں کہ اس معنی کے اعتبار سے اسلام قومیت کا شدید دشمن ہے۔ اور خود مولانا سندھی بھی اس پیشوازم کے قائل نہیں ہیں جیسا کہ موصوف کے ان ارشادات سے واضح ہوتا ہے جو "وندت انسانیت" کے زیر عنوان نقل ہوئے ہیں۔

قومیت سے مراد وہ عادات و خصائل ہیں جو کسی ایک جماعت کا شمار میں گئے ہوں اور ان کی وجہ سے یہ جماعت دوسری جماعتوں یا قوموں کے مقابلہ میں ممتاز سمجھی جاتی ہو۔ دوسرے خطوں میں قومیت کو قومی مزاج سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ مولانا سندھی کا دعویٰ ہے اور بالکل بجا ہے کہ اسلام قومی مزاج کا لحاظ رکھتا ہے۔ چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد ہے۔



وقد صحح ان لعادات القبیلة  
 وارضاع البلد وخلق الامانی  
 انشریع وھذا ستر قول العامة  
 الشریعة مختلف باختلاف  
 الزمان والمكان وشم ذلك  
 كمثل المطر ينزل من السماء  
 صافيا لطیف الطبع ثم  
 قریا یدخل فی بعد الوقوع  
 علی الارض فلا یستوی ماء  
 خدی لا یم الا قبل والشم فی  
 ان

اور یہ بے شبہ درست ہے کہ قبیلہ  
 کی عادتوں اور شہر کے حالات کو  
 تشریع میں پورا دخل ہوتا ہے اور یہی  
 رہے ہر قول عام کا کہ "شریعت زمان  
 ومكان کے اختلاف سے مختلف ہوتی  
 ہے" اسی مثال بارش کی ہے جو آسمان  
 سے بائیں صاف اور لطیف طبع ہو کر نازل  
 ہوتی ہے پھر زمین پر پڑنے کے بعد اس میں  
 ہوا و زمین کا اثر سرایت کر جاتا ہے  
 اور اس وجہ سے قلیم اول و ثانی کے  
 تاروں کا پانی کیسا نہیں ہوتا۔

اگر عرب قبل از اسلام کے قومی مزاج اور اسلامی احکام و دین کا مطالعہ  
 ساتھ ساتھ کیا جائے تو یہ حقیقت اہم لشرح ہو جاتی ہے کہ اسلامی احکام کی  
 تشریح میں عربوں کے قومی مزاج اور ان کے عادات و امیال کا غلط کہاں  
 تک رہ گیا ہے۔ اس چیز کو لکھا تو اردو نے جس ہے۔ لیکن حضرت شاد حسنی  
 دہلوی نے اس پر نہایت سیر حاصل بحث کی ہے جس کے جہت جہت اقتباسات  
 ہم ذیل میں نقل کرتے ہیں۔

ولذلك كان الطيب و  
النجس في المطاعم مفضلاً  
إلى عادات العرب ولذلك  
حرمت بنات الاخت علينا  
اليهود فانهم كانوا يعدون  
نساء من قوم ابهماء لا طه  
بينهم وبينها ولا ارتباط ولا  
اصطحاب فني كالأجنبية بخلاف  
العرب ولذلك كان طبع  
العجل في لبن أمه حراماً  
عليهم دوننا.

ایک اور جگہ اسلام اور یہودیت و نصاریت کے اختلاف اور اس کے اسباب  
پر گفتگو کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں۔

وضها ان النبي صلى الله عليه وسلم  
بعث بعثة تضمن بعثة اخرى  
فالادلى انما كانت الى بني اسرائيل  
وهو قوله تعالى هو الذي بعث

اسی وجہ سے کہانوں میں حلال و حرام  
عرب کے عادات کے پیر نہ تھا اور ایسوجہ  
سے بھانجی ہم لوگوں کے لئے حرام ہی  
یہود کے لئے حرام نہ تھی کیونکہ یہود  
بھانجی کو اسکے باپ کی قوم میں نہ سمجھتے  
تھے اور اپنے اور اس کے درمیان کوئی  
ارتباط و علاقہ نہیں مانتے تھے وہ  
مثلاً عینی عورت کے ہوتی تھی بخلاف  
عربوں کے۔ اسی طرح بچہ کے کا اس  
کی ماں کے دودھ میں پکانا یہود  
میں حرام تھا ہم پر نہیں۔

ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ایک اور  
بعثت کو شامل ہے آپ کی پہلی بعثت  
صرف بنو اسماعیل کی طرف تھی اور



فی الاصلین رسولاً منهم و  
 قوله تعالى لتند رقوماً  
 ما ائذ را باء هم فہم  
 غافلون۔ و ہذا البعثۃ  
 تستوجب ان یکون ما دت  
 شریعتہا عند ہم من اشعائ  
 و سنن العبادات و وجوہ  
 الارقیقات اذ الشریع انما  
 هو اصلاح ما عندہم لا  
 تکلیفہم بما لا یعرفونہ  
 اصلاً و نظیرہ قولہ تعالی  
 قرأنا عزیریا لعلکم تدقلون  
 و قوله تعالی لو جعلناہ  
 قرأنا العجمیة قالوا لولا  
 فصلت آیاتہ انجمی و  
 عربی و قوله تعالی و ما  
 ارسلنا من رسول الا  
 بلسان قومہ و الثانیۃ  
 کانت الی جمیع اهل

بہی مفاد ہے اللہ تعالیٰ کے قول کا  
 وہ خدا وہ ہے جس نے امیوں میں  
 انہیں میں سے ایک رسول مبعوث کیا  
 نیز خدا کا ارشاد ہے تاکہ آپ ان لوگوں  
 کو ڈرا میں جن کے باپ دادا نہیں دیکھے  
 گئے اور اس وجہ سے وہ غافل ہیں  
 بعثت کی یہ قسم اس بات کو واجب کی  
 ہے کہ اس رسول کی شریعت کا مادہ  
 وہی شعائر عبادت کے طریقے اور  
 ارتقاات ہوں جو اس رسول کی  
 قوم میں ایج تھے کیونکہ شرع کا مقصد  
 صرف لوگوں کی عادتوں اور طریقوں  
 کی اصلاح ہوتا ہے کہ جن کو وہ مانوس  
 ہوتے ہیں نہ یہ کہ ان کو ان مولیٰ تکلیف  
 دی جائے جن کو وہ قطعاً جانتے نہ ہوں  
 اسکی نظیر قرآن مجید کا ارشاد ہے ہم نے  
 قرآن کو عربی زبان میں اتارا ہے تاکہ تم  
 سمجھو نیز فرمایا گیا اگر ہم قرآن کو عجمی  
 زبان میں اتارتے تو لوگ کہتے کہ آیات الہی

لا درص عامۃ

لے

کی تفصیل کیوں نہیں کی گئی یہ کیا بات ہے

کہ رسول عربیؐ ہوا اور قرآن مجیدؐ علاوہ

ہمیں خدا کا ارشاد ہے ”ہم جب اسی رسول کو بھیجتے ہیں تو اس کی قوم کی زبان کے ساتھ ہی بھیجتے ہیں اور دوسری قسم بعثت کی یہ ہے کہ آپ تمام اہل زمین کی طرف مبعوث کئے گئے ہیں۔“

پھر حضرت شاد صاحبؒ نے اقامۃ الارلغات واصلاح الرسوم کے عنوان سے حجتۃ اللہ البالغہ میں جو باب باندھا ہے اس میں اسی مسئلہ کو نہایت صاف لفظوں میں مفصلاً بیان کیا ہے چنانچہ پہلے تمام انبیاء کرام کے طریق اصلاح و اشراج کا تذکرہ فرماتے ہیں کہ بنی اپنی قوم میں مبعوث ہو کر جائزہ لیتا ہے کہ ان لوگوں کے ماں کھانے پینے کے طور طریقے کیا ہیں۔ پھرنے اور ڈھونڈنے کے آداب کیا ہیں زینت کن چیزوں سے کرتے ہیں نکاح اور زین و شوئی کے تعلقات کیلئے کن باتوں پر عمل کرتے ہیں خرید و فروخت، ہنر، مقدمات کا فیصلہ وغیرہ ان معاملات میں انکی اصول کیا ہیں، اگر یہ سب معاملات ٹھیک طریقہ پر ہو رہے ہوں تو پھر ان میں سے کسی چیز کو اس جگہ سے ہٹانے کے معنی ہی کچھ نہیں ہوں اب نہ اس کی ضرورت ہے کہ اس کو چھوڑ کر کسی دوسری چیز کو اختیار کیا جائے بلکہ اس کے برعکس اس صورت میں تو قوم کو اس پر برا بیگنہ کیا جائے گا کہ وہ اپنے ہاں کی رسوم کو مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہیں۔ لیکن ہاں اگر



یہ آداب و اطوار، ادبیہ رسوم و معاملات درست نہ ہوں بلکہ فاسد ہوں  
 اور ان سے کسی کو تکلیف پہنچتی ہو! بالذات دنیوی میں انہماک کا اور حسان  
 سے اعراض کا باعث ہوں یا انسان کو ایسی چیزوں میں مبتلا کر دیں جو اس  
 کو دنیا اور آخرت کی کھدائیوں سے غافل کر دے تو اب ان حالات میں  
 قوم کے ان رسوم و آداب کو بدلنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن اس وقت  
 نبی قوم کو ان چیزوں کی دعوت نہیں دیتا جو ان کی مآلوف عادتوں سے  
 بالکل متباہن ہو، بلکہ ان چیزوں کی طرف بلاتا ہے جو خود قوم کی یا ان کے  
 مشہور و مسلم صحابہ کی مآلوف عادتوں سے ملتی جلتی اور ان کی نظیر ہوتی ہیں۔ ایک  
 راسخ فی العلم جانتا ہے کہ نکاح، طلاق، معاملات، جمل و زینت، لباس، قضا  
 اور حدود اور تقسیم غنائم، ان سب میں شہ بیت کوئی ایسی بات نہیں کہتی  
 جس کا لوگوں کو پہلے سے علم نہ ہو یا جب ان کو ان احکام کا مکلف کیا جائے  
 تو وہ ان میں تردد کرنے لگیں۔

انبیاء کرام کے طریق و موت سے متعلق :- ایک اصولی بات بیان کرنے کے  
 بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

”عبدالطلب کے زمانہ میں خون بہا دس اونٹ تھا لیکن جب انہوں نے  
 دیکھا کہ لوگ اس کے باوجود قتل سے باز نہیں آتے تو انہوں نے اونٹوں  
 کی تعداد تک پہنچا دی پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے

تو آپ نے بھی دیت میں یہی تعداد باقی رکھی اسی طرح عرب میں قوم کے سردار کو لوٹ کے مال میں سے چوتھا حصہ ملتا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غنیمت کا پانچواں حصہ مقرر فرمایا، قباذ اور انوشیروان نے لوگوں پر خراج اور عشر مقرر کر رکھا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کو قائم رکھا۔ بنو اسرائیل زانی کو رجم اور سارق کا ہاتھ قطع کرتے تھے، قاتل کو قتل کرتے تھے تو قرآن میں بھی یہی احکام نازل ہوئے اس کے بعد حضرت شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

وامثال هذا كثيرة جداً  
لا تخفى على المتتبع له  
پھر برسبیل ترقی ارشاد ہوتا ہے

بل لو كنت فطنا محيطاً بمجانب  
الاحكام نعلمت ايضا ان  
الانبياء عليهم السلام لم ياتوا  
في العبادات غير ما عندهم هوا  
ونظيره لكنهم نقوا تحريفات  
الجاهلية وضبطوا بالادوات  
والادكان ما كان مبهاً  
بلکہ اگر تم مجھدار اور جوانب احکام کا احاطہ  
کئے ہوئے ہوئے تو تم کو معلوم ہوگا کہ انبیاء کریم  
عبادت میں بھی وہی چیزیں لاتے ہیں جو عینہما  
خود موجود ہوتی ہیں یا ان کی مائل ہوتی  
ہیں، البتہ ہاں! وہ باطلیت کی تحریفات  
کی نفی کر دیتے ہیں درادقات اور اکان  
جو مبہم ہوتے ہیں ان کو منضبط کرتے ہیں۔



# تحویل قبلہ کی مثال

تحویل قبلہ کے باب میں اختلاف ہے کہ یہ دو مرتبہ ہوا تھا یا ایک مرتبہ۔  
بہر حال ایک مرتبہ کی تحویل پر توسب کا اتفاق ہے ہی۔ حضرت شاہ صاحب  
اس کی حکمت بیان کرتے ہیں کہ :-

”ابراہیم اور اسماعیل علیہما السلام اہل نبیوں سے ان کا دین قبول  
کر لیا تھا وہ سب کعبہ کو قید مانتے تھے لیکن اسرائیل علیہ السلام اور ان کے  
صحابہ زادے بیت المقدس کی طرف اپنا رخ کرتے تھے۔ چر جب آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں تشریف لائے اور آپ کو اوس اور خزرج  
(مدینہ کے دو قبیلے) اور ان کے یہودی حلیفوں کی تالیفِ قلب منظور  
ہوئی اور یہی لوگ آپ کی امداد کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے اور یہ وہ اہست  
بنے جو انسانوں کے لئے نونہ کے طور پر بنائے گئے تھے اور ان کے برخلاف  
مضر کا قبیلہ اور ان کے دوسرے حلیف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سخت

ترین دشمن اور آپ سے سب سے زیادہ دور ہو گئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ  
 وسلم نے اجتہاد کیا اور آپ نے بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا  
 حکم دیا کیونکہ قربات (عبادات) کے اوضاع میں ہمل یہ ہے کہ سب  
 اس قوم کے احوال کی رعایت کرے جس میں وہ مبعوث ہوا ہے اور جو  
 قوم اس کی مدد کے لئے اٹھ کھڑی ہوئی ہے اور جو انسانوں کے لئے شہداء  
 ہیں۔ اس وقت مدینہ میں ان صفات کے حامل اوس اور خزرج کے ہی  
 لوگ تھے اس لئے ان کی رعایت رکھی گئی۔ پھر اللہ نے اپنی آیات کو  
 مستحکم کر دیا اور اپنے نبی کو اس چیز کی اطلاع دی جو اس مصلحت سے  
 بھی عمدہ مصلحت کے ساتھ زیادہ موافق تھی اور اس کی صورت یہ کہ  
 سب سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں استقبال کعبہ  
 کے حکم کی تمنا پیدا کر دی۔ چنانچہ آپ آسمان کی طرف دیکھا کرتے تھے کہ  
 شاید جبریل امین اس حکم کو لے کر آ رہے ہوں، اس کے بعد قرآن مجید  
 میں تحویل قبلہ کا حکم نازل ہوا اس میں حکمت یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ  
 وسلم امیوں میں مبعوث ہوئے جو ملت اسماعیلیہ پر قائم تھے اور اللہ کے  
 علم میں یہ بات تھی کہ یہی لوگ اس کے دین کی بددکاریں گے، اور اُن حضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم کے بعد اللہ کے شہداء لوگوں کے حق میں یہی ہونگے اور یہی آپ کے خلفاء اپنی  
 امت میں ہونگے۔ ان کے برخلاف یہود میں سے بہت تھوڑے ہی لوگ ایمان  
 لائیں گے پھر کعبہ عربوں کے نزدیک اللہ کے شعاثر میں سے تھا۔ جس  
 کی عظمت کا یقین قریب کے اور دور کے سب عرب کرتے تھے اور



ان کے ہاں پہلے سے کعبہ کے استقبال کا طریقہ رائج تھا۔ ان وجوہ کی بنا پر اس کے کوئی معنی ہی نہ تھے کہ کعبہ سے عدول کیا جاتا ہے۔ گفتگو ایک نازک اور اہم مسئلہ پر مبنی ہے اس لئے آپ حضرات شاہ صاحب کی ان مذکورہ بالا عبارتوں کو بڑی احتیاط اور غور و توجہ سے پڑھئے اور پھر بتائیے کہ کیا ان کا صاف صاف اور کھلا مطلب یہ نہیں ہے کہ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اولیٰ عرب کی طرف تھی اور آپ اسی قوم کو ایک نوہ بنا کر دنیا کے سامنے پیش کرنا چاہتے تھے تاکہ اس طرح آپ

لے حجۃ اللہ الباقی ج ۲ ص ۱۰۴

ایک عام خیال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے تو اس وقت عرب باطل جاہل تھے دین اور مذہب سے ان کو کوئی واسطہ نہیں تھا۔ افاق و آداب سے یہ بالکل نا آشنا اور نا جلد تھے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ محض عامیانہ خیال ہے حضرت شاہ صاحب نے حجۃ اللہ الباقی جلد اول میں ”ماکان علیہ حال اہل الجاہلیۃ ذیلہ البنی علی اللہ علیہ وسلم کے زیر عنوان ایک مستقل باب باندھا ہے اور بڑی تفصیل سے بتایا ہے کہ بعثت سے پہلے ان کے ہاں عبادات جمی تھے اور معاملات کے لئے خاص خاص اصول اور آئین و آداب بھی مقرر تھے اس باب کا مطالعہ کیجئے اور اسلام کے ایک ایک حکم کو ان چیزوں پر منطبق کرتے چلے جائیے تو معلوم ہوگا کہ اسلام نے عربوں کی کتنی چیزوں کو نئی حالت میں رکھا: کتنی چیزوں کو باطل سے مٹا دیا اور کتنی رسوم و ارتقاات میں کیا کیا اور کس کس طرح اصلاحیں کیں۔

کی بعثت عامہ کا مقصد پورا ہو۔ اس بنا پر عام انبیاء و رسل کے طریق دعوت و تشریع کے مطابق اسلام کے احکام و مسائل کی تشریع میں عربوں کے عادات و اطوار ان کے رسوم و ارتقاات اور ان کے قومی رجحانات و عوام مذکا لحاظ رکھا گیا۔ یہاں تک کہ حدود و عقوبات، معاشرت کے آداب و اصول میں بھی انھیں کی رعایت کی گئی۔

قبلہ کا معاملہ ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن آپ نے دیکھا کہ اس میں بھی سب عروج ان لوگوں کی رعایت رکھی گئی جن کے درمیان سرور کائنات علیہ السلام و الصلوٰات اس وقت تشریف رکھتے تھے۔ چنانچہ اکثر علماء کے قول کے مطابق جب آپ مکہ میں رہے کعبہ کی طرف استقبال کرتے رہے پھر مدینہ کی سرزمین کو اپنے قدوم میںست لزوم سے رشک فردوس و غیرت جٹاں بنا دیا تو (اوس اور خررج کی تالیف قلب کے لئے) بیت المقدس کو قبلہ بنا لیا۔ اور جب بنو اسماعیل کو غلبہ حاصل ہو گیا تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تنہا کے مطابق آخری اور قطعی طور پر کعبہ اللہ کے قبلہ ہونے کا اعلان کر دیا گیا۔

علاوہ بریں قومی مزاج کی رعایت کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے کہ شراب خیاثتوں کی جڑ ہے اور اسلام میں قطعی حرام ہے لیکن اس کے باوجود چونکہ یہ کجیخت ایک مرتبہ منہ کو گلنے کے بعد آسانی ہے چنانچہ منہ پر ہے اور عرب کے لوگ اس کے صرف رسیا ہی نہیں تھے بلکہ شراب نوشی کو لازمہ سخاوت و شرافت سمجھتے تھے اس لئے اس کو یکایک حرام قرار



نہیں دیا گیا۔ یہاں تک کہ رفتہ رفتہ شہ میں یعنی وفات نبوی سے صرف دو سال پہلے اس کی قطعی حرمت کا اعلان کیا گیا۔ حالانکہ مردار چیز خون اور خنزیر کی حرمت کا اعلان اس سے بہت پہلے ہو چکا تھا کیونکہ یہ چیزیں خود عربوں کے قومی مزاج کے خلاف تھیں۔

پس اب اس حقیقت کے تسلیم کرنے میں کوئی تردد نہیں ہونا چاہیے کہ حد و قربات تحلیل و تحریم اطمہ اور اوضاع لباس وغیرہ میں عربوں کی قومیت یعنی ان کے قومی مزاج کی پوری رعایت کی گئی ہے۔ اب اس کے ساتھ آپ لائق ناقد کے اس بیان پر توجہ فرمائیے کہ "اسلام قومیتوں کے نقطہ نگاہ سے سوچنا ہی نہیں" تو آپ کو خود بخود معلوم ہو جائے گا کہ یہ دعویٰ کس درجہ بے بنیاد اور اس بنا پر ناقابل قبول ہے۔ عرب منطق جانتے ہیں کہ سالہ کلیہ کی نقیض موجبہ جز یہ ہوتی ہے۔ ہم نے جب ثابت کر دیا کہ اسلام کے احکام کی تشریع میں عربوں کی قومیت کو بہت بڑا دخل ہے تو لائق ناقد کا دعویٰ جو سالہ کلیہ کا حکم رکھتا ہے خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔ اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام نے عرب قومیت کو فتنہ نہیں کیا بلکہ اس قومیت کی ترکیب میں جو عناصر فاسدہ تھے ان کی اصلاح فرمائی۔ ان کو مہذب اور سائنسہ بنایا اور جو عناصر کہ صانع تھے ان کو

۱۔ اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی وہ روایت بھی پیش نظر رہنی چاہیے جس میں آپ نے اس قدر تاخیر سے حرمت خمر کے اعلان کی حکمت بیان فرمائی ہے۔

قائم رکھا اور جن اجزاء میں عدم توازن پایا جاتا تھا ان کو متوازن کیا  
اور ان سب کا نتیجہ بر یہ ہوا کہ عرب بحیثیت ایک قوم کے دنیا کی سب  
سے بہتر قوم اور اعلیٰ انسانیت کا ایک پیکر انم بن گئے۔ یہاں تک کہ  
وہ آسمان انسانیت کے افق پر آفتاب و مانتاب بن کر اس شان اور  
اس آن بان سے چمکے کہ تاریخ شرف و مجد کا صفحہ صفحہ ان کی صوباریوں  
سے مطلع انوار بن گیا، ان کی عرب قومیت، عربی مزاج عربی افتادِ طبع  
اور عربی خصوصیات مٹی نہیں بلکہ ایک بہترین شکل میں منتقل ہو کر اور  
قومیتِ صالحہ کے قالب میں ڈھل کر زندہ جاوید ہو گئیں۔

ہرگز خمیرِ دآنکہ دلش زندہ شد بعشق

نہت است بر حسبِ ریدۂ عالمِ دوام

آج اگرچہ وہ خود اس دنیا میں نہیں ہیں اور مدین ہوئیں کہ ان کا جسم  
خاک کی پیوند زمین ہو گیا۔ لیکن تاریخ کے اوراق پر ایمان صدیقی، ویدئے فاروقی  
نقربو ذری، شجاعت حیدری اور حلم و جبار عثمانی کے جو نقش ثابت ہیں  
اب بھی چشمِ تصور سے دکھو تو ان بزرگوں کی ارواحِ طیبہ ان نقوش کی طرف  
غیر محسوس و غیر مرئی اشارے کر کے پکار رہی ہیں۔

تلاث آثارنا تدل علیہنا فانظر وابعدا فی الاثار

بتاؤ یہ سب نقوش کس کے ہیں؟ ایک بہترین عرب قوم کے ہی ہیں یا  
کسی اور کے؟ رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ۔



# تشریع احکام اور قومی اور بین الاقوامی خصوصیات

لیکن یہ بحث یہیں ختم نہیں ہو جاتی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ تمام احکام عربوں کے عادات و خصائل کے مطابق ہی مشروع کئے گئے ہیں تو پھر یہ عالمگیر کیسے ہوئے۔ کیا یہ غیر انصافی نہیں ہے کہ چند احکام ایک خاص قوم کے مزاج کے مطابق بنائے جائیں اور تمام دنیا کو ان کو پیروی کی دعوت دی جائے؟ اس سوال کو اس طرح بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سجائے عرب کے کسی اور ملک اور کسی اور قوم میں ہوتی تو کیا اسوقت بھی اسلام کے احکام کی نوعیت یہی ہوتی یا کوئی اور؟ اگر اس وقت بھی اسلام کے یہی احکام ہوتے تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ تشریع احکام میں عرب قومیت کا تو ضرور لحاظ رکھا گیا ہے، لیکن اس کے علاوہ دوسری قومیت کی رعایت بالکل نہیں ہے۔“

اس سوال کا جواب معلوم کرنے کے لئے سب سے پہلے یہ طور مقدمہ یہ

جان لینا چاہیے کہ تشریع میں کسی قوم کے عادات و خصائل کو جو دخل ہوتا ہے تو اس سے مراد مطلق عادات و خصائل نہیں ہیں حضرت شاہ صاحبؒ کی عبارتوں سے کسی کو یہ مغالطہ نہیں ہونا چاہئے کہ آج مثلاً یورپ کی قوموں میں شراب نوشی خنزیر خوردی، مردوں اور عورتوں کا مخلوط رقص اور ان کا مخلوط اجتماع اس قدر عام ہے کہ یہ سب چیزیں یورپین اقوام کے قومی مزاج کے عناصر ترکیبی بن گئے ہیں تو اب ان اقوام کے لئے تشریع احکام میں ان چیزوں کی بھی رعایت ہونی چاہیے، خوب اچھی طرح یاد رکھئے کہ حضرت شاہ صاحبؒ جہاں قومی عادات و اطوار کو تشریع میں دخل مانتے ہیں تو ساتھ ہی ساتھ آپ نے یہ بھی تصریح کر دی ہے کہ ان عادات سے مراد یہ قسم کی بری عقلی عادات نہیں ہیں بلکہ عادات مختلف قسم کی ہوتی ہیں بعض شر محض ہوتی ہیں اور بعض خیر محض اور بعض ایسی ہوتی ہیں جن میں خیر اور شر دونوں کا استخراج ہوتا ہے۔ اب جب یہ بتایا ہے تو وہ شر محض عاداتوں کو یک قلم ترک کر دینے کی اور ان کے بالمقابل خیر محض عاداتوں کو مضبوطی اور پابندی سے اختیار کر لینے کی دعوت دیتا ہے اب رہیں تیسری قسم کی عادات تو ان میں جو حصہ خیر کا ہوتا ہے اس کو باقی رکھا جاتا ہے اور حصہ شر کی اصلاح کر دی جاتی ہے۔

۱۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے حجۃ الوداع میں متعدد مقامات پر اور خصوصاً اتفاقات کے اقسام و انواع کی بحث کے ذیل میں ان عادات کا تذکرہ کیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا ہے کہ تشریع میں جن عادات کا دخل ہوتا ہے۔ وہ بد معاشیوں اور لہو لعلوں کی عادتیں نہیں (بقایا صفحہ ۱۳۷ پر)



بہر حال یہ اصول جو کچھ تھا اسلام سے پہلے تک کے لئے تھا۔ اب اسلام نے آکر تمام اچھی اور بُری چیزوں کا قطعی فیصلہ کر دیا ہے۔ حلال اور حرام دونوں کو صاف صاف بیان کر دیا گیا ہے اور جو حدود وغیرہ متعین کر دیئے گئے ہیں وہ سب کے لئے ہیں اور ہر زمانہ کے لئے ہیں اسلام کا شارع رسول اللہ علیہ وسلم آخری شارع تھا۔ اب اس کے بعد کسی شخص کو حق تشریع حاصل نہیں ہے۔

لیکن ہاں یہ ضرور ہے کہ چونکہ شریعت اسلام ہر قوم اور ہر زمانہ کے لئے ہے اور اب بنی آخر الزمان کے بعد کوئی اور بنی کسی نئی شریعت کے ساتھ آئیوا نہیں ہے اس بنا پر اس شریعت منقطع ہوئی میں تمام قوموں کے عادات و خصائل کی رعایت پہلے سے ہی رکھی گئی ہے تاکہ ہر قوم اس کو آسانی سے اپنا سکے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت اسلام میں بعض چیزیں حلال ہیں اور بعض حرام بعض مکروہ ہیں اور بعض مباح۔ اسی طرح کچھ فرائض و واجبات ہیں اور کچھ مستحبات و مندوبات۔ اب اگر ان تمام احکام کا تجزیہ کیا جائے اور ان کا مشقے حکم جس کو اصول فقہی اصطلاح میں مناسبت ہے دیکھا جائے۔

(بقایا صفحہ ۱۳۶)

یہ نہیں بلکہ اسی قوم کے صلحاء کی عادتیں ہوتی ہیں جو اس قوم میں شرافت و نیکی کا دار و مدار سمجھی جاتی ہیں۔ اگر بد معاشوں کا کوئی گروہ ان سے مجتنب ہوتا ہے تو وہ اپنی کثرت کے باوجود سب کی نظروں میں بد معاش ہی ہوتا ہے۔ انہیں چیزوں کو قرآن مجید نے اعمال صالحہ کی ترویج کیا ہے اور ان اعمال کی فرداً فرداً تفصیل نہیں کی کیونکہ دنیا کے تمام اچھے آدمی جانتے ہیں کہ نیک اعمال کون سے ہیں۔

کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان احکام کی تشریح میں دو قسم کی عادتوں کا دخل ہے ایک وہ عادات ہیں جو تمام قوموں میں مشترکہ طور پر پائی جاتی ہیں۔ یا بالفاظ دیگر یوں کہتے کہ تمام قوتوں کے عملی کاران عادتوں کے متعلق یکساں رویہ رکھتے ہیں اور دوسری نوع کی عادات وہ ہیں جو عرب قوم کے ساتھ مخصوص تھیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے ان دونوں عادات کا تذکرہ کیا ہے پھر ان میں آگے چل کر جو فرق پیدا ہو جاتا ہے اس کو بھی بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:-

واعلم ان کثیرا من العادات  
والعلوم الکامنة نیفقا فیہا  
العرب والعجم وجميع سكان  
الاقایم المعتدلة واهل  
الامزجة القابضة للاخلاق  
الفاضلة كالحران ملتحد و  
استجاب الرفق به الخ  
اس کے بعد ارشاد حق بنیاد ہے۔

فان العادات والعلوم حق  
لا شیاء ولا اعتبار۔

یہ عادات و احساسات تمام چیزوں  
میں سمجھ کے زیادہ قابل اعتبار ہوتے ہیں۔

عادات کی یہ ایک قسم بیان فرمانے کے بعد دوسری قسم کا تذکرہ کرتے ہیں۔  
پھر ان عادات کے بعد دوسری  
عادتیں اور عقائد بھی ہوتے ہیں جو ہوش

شع بعد ہا عادات و  
عقائد تختص بالمبعوث



الایہم فیعتبرتک  
ایضاً

ایہم کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں ان کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔

ایک اور مقام پر اور زیادہ وضاحت کے ساتھ فرماتے ہیں۔

واذا کان کذا لک وجب  
ان تکون مادۃ شریعتہ  
ما ہو بمنزلۃ المذہب  
الطبیعی الا قایم  
الصالحۃ عنہم وعجمہم  
ثم ما عند قومہ من العلم  
والاتفاقات ویراعی فیہ  
حالہم اکثر من غیرہم ثم  
یحمل الناس جمیعاً علی  
تباع تلک الشریعۃ

وجیب صورت یہ ہوتا ہے ضروری ہو کر ایسے  
نبی کی شریعت کی اساس وہ ہونی چاہیے  
جو تمام اقایم صالحہ کے لوگوں کیلئے بمنزلہ  
مذہب طبعی ہو پھر خود اس کی قوم  
کے پاس جو علم اور اتفاقات ہوئے  
ہیں وہ بھی اس نبی کی شریعت کا اسکا  
ہوتے ہیں اور اس میں نبی اپنی قوم  
کے احوال کی رعایت دوسروں کی  
بہ نسبت زیادہ کرتا ہے پھر تمام لوگوں  
کو اس شریعت کی پیروی کی دعوت دیتا

اب آپ کہیں گے کہ حضرت شاہ صاحبؒ قدس سرہ و نور ضریحہ کے  
مذکورہ بالا بیان کے مطابق جب شریعت اسلام کا قوام بین الاقوامی  
عوادات کے ساتھ ساتھ خاص عرب کے عادات سے بھی تیار ہوا ہے تو  
جہاں تک پہلی عادات کا تعلق ہے اسلام کا عالمگیر ہونا مسلم! سکین و مہری

نوع کے عادات کے پیش نظر جو احکام مشروع کئے گئے ہیں اُن کو کس طرح تمام قوموں کے لئے لازم کیا جائے۔ تو لیجئے! حضرت شاہ صاحبؒ نے خود ہی اس دغدغہ کو بھی رفع کر دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

فلا احسن ولا ايسر من ان  
يعتبروا شعائر وحدود  
والارتفاقات عادة قوم  
المبعوث فيهم ولا يضيق  
كل التضيق على الاخرين  
الذين ياتون بعد وبعثي  
عليهم في اجملة له

اس کو اچھی اور آسان کوئی اور بات  
نہیں ہوتی کہ شعائر اور حدود اور ارتفاقات  
میں یہ بنی اپنی قوم کی عادت کا ہی اعتبار  
کر دیں وہ مبعوث ہوا بت اور ان چیزوں  
میں دوسرے لوگ جو بعد میں آئیں اور جن  
پر یہ احکام فی الجملہ باقی ہیں  
گئے ان پر زیادہ تنگی نہ کی جائے۔

مہر مسلمان جانتا ہے کہ حدود اور شعائر کا اسلام میں کیا مرتبہ ہے اور ان کو کیا اہمیت حاصل ہے لیکن اس کے باوجود حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ احکام اولین کی طرح آخرین پر بھی فی الجملہ قائم تو ضرور رہیں گے۔ لیکن دوسرے لوگوں پر (جو خود اسی قوم کے ہوں یا کسی اور قوم کے) ان حدود و شعائر کے بارے میں حد سے زیادہ تنگی نہ کی جائے۔

اس حقیقت کی توضیح کے لئے چند مثالیں پیش کرنا نامناسب نہ ہوگا۔ یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں چوری کی سزا قطع ید بیان کی گئی ہے ارشاد ہے۔



السارق والسارقة فاستقطعوا يدكما

چور مرد اور چور عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

یہ حکم مطلق ہے کسی قید کے ساتھ مقید نہیں۔ پھر قطع ید کا جو حکم اس سے مستنبط ہو رہا ہے وہ عبارت النص سے مستنبط ہو رہا ہے جس میں کوئی ابہام اور اغلاق، اجمال اور گنگناہک نہیں ہے لیکن! انہما آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص خاص حالات میں سارق پر حد سرقہ فوراً جاری کرنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ میں قطع ید کرنے سے منع فرمایا ہے۔

مگر خیر! آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو شارح تھے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے تو محط سالی کے دنوں میں سرقہ کی حد بالکل ہی ساقط کر دی تھی! ارشاد ہوا۔

لا تقطع اليد في عذق و دخت کے بارہ میں اور بھوک کے

لا عام سنہ ۱۰۰ دنوں میں چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے

امام احمد بن حنبل سے پوچھا گیا کیا آپ بھی اس کے قائل ہیں؟ تو فرمایا،

ہاں! جب کوئی شخص ضرورت سے مجبور ہو کر چوری کرے اور لوگ سختی اور

بھوک سے دوچار ہوں تو چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ ۱۰۱

اور سنئے! حضرت عمرؓ نے یہی نہیں کیا بلکہ ایک دفعہ تو سارق پر حد سرقہ جاری

کرنے کے بجائے چوری کے مال کی دگنی قیمت ادا کرنے کا آپ نے حکم دیا۔

اصل واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ عاقل بن ابی ملیقہ کے غلاموں نے قبیلہ مزینہ کے ایک شخص کی اونٹنی چرائی۔ ان غلاموں کو حضرت عمرؓ کے پاس لایا گیا تو انہوں نے چوری کا اقرار کر لیا۔ امیر المومنین نے کثیر بن اہدلت کو حکم دیا کہ جا اور ان غلاموں کے ہاتھ کاٹ ڈال۔ کثیر جب قطعید کے ارادہ سے غلاموں کے قریب ہوا تو حضرت عمرؓ نے ان غلاموں کو واپس لوٹا دیا اور فرمایا ”بجسدا! اگر مجھ کو یہ بات نہ معلوم ہوتی کہ تم لوگ غلاموں کو بھوکا رکھتے ہو، یہاں تک کہ ان میں سے اگر کوئی غلام بھوک سے مجبور ہو کر کسی حرام چیز کو کھائے تو وہ اس کے لئے حلال ہو۔ تو البتہ میں ان غلاموں کے ہاتھ قطع کر دیتا مگر اب میں ایسا نہیں کروں گا اور اس چوری کی سزائیں اسے عاقل (جس کے غلاموں نے چوری کی تھی)، اب میں تجھ سے ایک ایسا تان دان دلوؤں گا جو تجھ کو بڑا دکھ پہنچائے گا۔“ اس تقریر کے بعد حضرت عمرؓ مزنی (جس کی اونٹنی چوری ہوئی تھی) کی طرف متوجہ ہوئے اور دریافت فرمایا کہ اونٹنی کی قیمت کا اندازہ کیا ہے؟ مزنی بولا ”چار سو“ اب امیر المومنین نے غلاموں کے آقا عاقل سے فرمایا ”جا! مزنی کو آٹھ سو درہم ادا کر!“

حدسرقہ کی طرح قرآن مجید میں زنا کی جو حد درجہم، بیان کی گئی ہے وہ بھی اس معاملہ ایک نص قطعی ہے جس میں کوئی ابہام اور خفا نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود حضرت عمرؓ کے پاس چند اشخاص ایک ضربہ اندام عورت کو کپڑا کرائے جو گدھے پر سوار تھی اور روٹی جاتی تھی، ان لوگوں نے شہادت



دی کہ اس عورت سے زنا کا فعل صادر ہوا ہے۔ حضرت عمرؓ کے سوال پر عورت نے اقرار کر لیا کہ بے شک اس سے زنا کیا گیا ہے مگر اس طرح کہ وہ زانی کو پہچانتی بھی نہیں کہ وہ کون تھا حضرت عمرؓ نے یہ سن کر عورت کو بری کر دیا اور فرمایا۔

لو قتلت هذا

اگر میں اس عورت کو شکار کر دیتا تو مجھ

خشیت علی الا

کو اندیشہ تھا کہ ابو قیس اور احمد دونوں

خشین الناس

پھاڑوں میں لگ لگ بانی۔

پھر آپ نے اسی پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ مختلف شہروں کے حاکموں اور امیروں کو ہدایت کر دی کہ

ان لا تقتل نفس دونہ

میری اجازت کے بغیر کوئی شخص قتل نہ کیا جائے

اب ایک طرف حدود کی اہمیت پیش نظر رکھتے اور یہ دیکھتے کہ قرآن مجید

میں ان کا بیان کس قدر صاف و صریح ہے۔ اس باب میں نص قطعی ہے۔ مطلق

ہے کسی قید سے مفید نہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی شخص پر لفظ

سارق یا غطر زانی کا اطلاق کیا جائے تو اس سے قطع نظر کہ اس نے جرم و سرقہ

و زنا کا ارتکاب کن حالات میں کیا ہے۔ بہر حال اس پر سرقہ اور زنا کی حد

جاری ہوئی چاہیے اور دوسری بجانب حضرت عمرؓ کے اس اجتہاد اور حکم

کو ملحوظ خاطر رکھتے۔ اس کے ساتھ ہی فقہاء کا یہ کلیہ کہ۔

المحدود تندیر بالشبھات . حدود شبھات سقاطہ ہوتی ہیں۔  
 کو بھی فراموش نہ کیجئے تو آپ کو صاف معلوم ہوگا کہ حدود اللہ کے نص قطعی اور ناقابل  
 تغیر ہونے کے باوجود ان کے اجرا اور تنفیذ کے معاملہ میں ایک امیر المؤمنین کے  
 اختیارات کس درجہ وسیع ہیں۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے جس طرح ایک خاص  
 مصلحت کے باعث ان حدود کا اجرا نہیں کیا۔ اسی طرح اگر کوئی اور امیر المؤمنین  
 اسی نوع کی یا اس سے بھی کسی اہم مصلحت کی بنا پر حد کو بالکل جاری نہ کرے یا  
 اس کو مؤخر کر دے یا اس کی جگہ کوئی اور تعزیر یا منگامی اور وقتی طور پر مقرر  
 کرے تو اسلام کی شریعت کی رو سے ان سب امور کا اس کو اختیار ہوگا۔  
 یا وہی حضرت شاہ صاحبؒ نے حدود شہادت کے بیان کے بعد فرمایا  
 تھا کہ

”بعد میں آنے والے لوگوں پر فی الجملہ یہ حدود باقی تو رہیں گے لیکن اس  
 معاملہ میں ان پر زیادہ تنگی نہ کی جائے۔“

حضرت عمرؓ کے مذکورہ بالا احکام کی روشنی میں حضرت شاہ صاحبؒ کے اس  
 ارشاد پر غور کیجئے تو صاف معلوم ہوگا کہ بعد میں آنے والے لوگوں پر حدود کے معاملہ  
 میں زیادہ تنگی نہ کرنے کا کیا مطلب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر ایک شخص اچھا خاصہ  
 کھانا پیتا ہے، خوشحال ہے، تندرست اور توانا ہے اور پھر اس کے باوجود  
 لوگوں کا محفوظ مال ان کے گروں میں نقب لگا کر چرپا لیتا ہے، یا ایک شخص شادی



شدہ ہے اس کی بیوی تندرست ہے اور اس کے باوصف و ذلت کرتا ہی اور  
 اس بے حیائی سے کرتا ہے کہ چار معتبر اور ثقہ آدمی یکساں الفاظ میں اس گنجت  
 کے متعلق زنا کی شہادت ہم پہنچا دیتے ہیں تو بے شبہ یہ دونوں شخص اتہا درجہ  
 کے خبیث الفطرت ہیں، ان کا وجود سوسائٹی کے لئے سخت ضرر رساں ہے۔ اب  
 ان کے آپ ہاتھ کاٹیں، سنگسار کیجئے، یا تلوار سے اُن کا سر قلم کر دیجئے۔  
 بہر حال کوئی شریف انسان ان کے ساتھ ہمدردی نہ کرے گا اور اس وقت  
 ان حدود و اشعار کا کسی غیر مسلم کے دل میں بھی اسلام سے توحش کا سبب  
 نہ ہوگا۔ لیکن اگر صورت حال یہ نہیں ہے تو پھر امام کو غور کرنا چاہیے کہ جرم کا  
 سبب کیا تھا؟ اس کی نوعیت کیا تھی؟ اس پر حد جاری کرنے سے دوسرے  
 لوگوں پر اسلامی قانون کے متعلق کیا تاثر پیدا ہو سکتا ہے؟ ان سب امور کو  
 پیش نظر رکھ کر امام کو مجرم کے لئے کوئی سزا تجویز کرنی چاہیے۔ قرآن میں جو  
 حدود و اشعار بیان ہے تو حضرت عمرؓ کے حکم۔ اور حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشاد  
 کی روشنی میں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جب کسی شخص پر مطلقاً سارق یا زانی  
 کا لفظ بولا جائے تو زمان و مکان کے احوال و مقتضیات کا جائزہ لئے بغیر  
 اندھا دہند اس پر حد سرقہ و زنا جاری کر دی جائے۔ پس جب حدود میں  
 بھی ”چک“ کا یہ عالم ہے تو دوسرے شعائرِ اکل و شرب، لباس و تزین  
 وغیرہ اور اتفاقات میں اس کا کیا حال ہوگا؟ آپ خود اس کا اندازہ کر سکتے ہیں۔  
 یہی وجہ ہے کہ سنن میں ایک مستقل قسم سنن عادیہ کی ہے۔ یعنی وہ  
 اعمال جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اور آپ کی دیکھا واکھی بعض

صحابہ نے محض عادت کئے ہیں۔ یا حضرت شاہ صاحب کے لفظوں میں عرب اور عرب میں بھی قریش ہونے کی بنا پر کئے ہیں وہ تمام امت کے لئے لازم نہیں ہیں، حضرت شاہ صاحب دین کے احکام میں تحریف کے اسباب پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

تحریف کے اسباب میں سے ایک سبب تحقق ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ شارع کسی امر کا حکم کرتا ہے یا کسی چیز سے وہ منع کرتا ہے تو ایک شخص اس کو سن کر اپنے ذہن کے مطابق اس کا ایک مفہیم متعین کر لیتا ہے اور اب وہ اس حکم کو اس سر امتی جلتی چیز کی طرف متعدی کر دیتا ہے یہ مخالفت نفس وجوہ کی بنا پر ہوتی ہے بعض اجزاء علت کی یا اجزائی اور اس کے دوائی مقتضیات کی بنا پر ہوتی ہے اور جب اس شخص پر جائزہ متعین ہو جاتا ہے روایت کے تعارض کی وجہ سے تو ہر ایک زیادہ شدید اور سخت چیز کا التزام کر لیتا ہے اور ہر وہ کام جو

ومن اسباب التحریف التحقق وحقیقۃ ان یا مر الشارع بامر وینھی عن شیء فیسمعه رجل من امتہ ویفہمہ حسب ما یلیق بدہنہ فیعدی الحکم الی ما یشاکل الشئ بحسب بعض الوجوہ وبعض اجزاء العلة والی اجزاء الشئ ومطانہ وروایہ وکلاما شنبہ علیہ الامم لتعارض الروایات التزم الا شد وحبسہ واجبا ویجمل کل ما فعلہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی العبادۃ والحق انہ فعل شیا



علی العادة فیظن ان الامر  
 النہی شملہ ہذا لا موزن بھری  
 بان اللہ تعالیٰ امر بکذا ونہی  
 عن کذا۔  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہوا  
 کو عباد پر معمول کرتا ہر حالانکہ حق یہ ہے کہ  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد چیزیں  
 برسبیل عادت کی ہیں یہ شخص گمان کرتا ہے  
 کہ امر اور نہی ان امور کو بھی شامل ہیں اور اب

وہ اعلان کرتا ہے کہ اللہ نے اس کا حکم کیا ہے اور اس پر  
 روکا ہے۔

اب ذرا اس پر غور فرمائیے کہ قرآن مجید کا اساس تشریع کیا ہے، یعنی  
 اس نے جو احکام مشروع کئے ہیں تو ان کی بنیاد کیا ہے؟ تاریخ التشریع الاسلامی  
 کے مصنف محمد اعظمی رقمطراز ہیں کہ اس تشریع کی اساس تین چیزیں ہیں۔  
 (۱) تنگی میں نہ ڈالنا (۲) تکلیف یعنی فرایض کا کم رکھنا (۳) تدریجی  
 طور پر احکام کا مشروع کرنا۔ پہلی چیز کا ثبوت یہ ہے کہ قرآن مجید میں ہے  
 یرید اللہ ان یخفف عنکم  
 وخلق الانسان ضعیفا  
 دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے۔

لا یكلف اللہ نفس الا  
 وسعہا۔  
 اللہ تعالیٰ ہر شخص کو اس کی وسعت  
 کے مطابق ہی تکلیف دیتا ہے۔

تقلیل فرائض کی دلیل یہ ہے کہ ارشاد ربانی ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا  
عَنْ أَشْيَاءَ إِن مَبْدُوكُمْ  
تَسْأَلُكُمْ  
اِنَّ اِيْمَانَ لَا تَفْعَلُوْنَ وَالْوَا ان جِيزُوْنَ كَ  
مُتَعَلِّق سَوَال مَسْت كَرُوْجُوْا كَرُطَا هِرْمُوْا  
تَوْعْم كُوْبُرِي مَعْلُوْم هُوْا ۔

اس کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
حج کی نسبت ایک سوال کا جواب دینے کے بعد ارشاد فرماتے ہیں کہ جن چیزوں  
کو میں نے ذکر نہیں کیا ہے تم بھی ان کی نسبت سوال مت کرو کیونکہ تم سے پہلے  
جو قومیں ہلاک ہوئی ہیں وہ کثرت سوال اور اپنے پیغمبروں کے ساتھ اختلاف  
کی وجہ سے ہی ہوئی ہیں" لہ

حضرت شاہ صاحب نے بھی اس روایت کو نقل کیا ہے اور اس پر ایک  
اور روایت کا بھی اضافہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
”مسلمانوں کے حق میں سب سے بڑا مجرم مسلمان وہ شخص ہے جس کے سوال  
کی وجہ سے کوئی چیز حرام کی گئی ہو“ لہ

اس فرمان نبوی کے مطابق بہت سی چیزیں ہیں جن سے آنحضرت صلی  
اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا ہے اور بعد میں علماء اسلام نے حسب موقع و  
مصلحت ان کے متعلق احکام وضع کئے اور فتوے دیئے ہیں۔ فقہ کی اصطلاح  
میں ان مسائل کو مصالیح مرسلہ کہتے ہیں۔ امام مالک بن انس اس کے لئے نماز



طور پر مشہور ہیں۔

اس موقع پر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ تشریع جو کچھ ہونی تھی وہ ہو چکی یعنی جو چیزیں حلال ہونی تھیں وہ حلال ہو گئیں اور جن کو حرام ہونا تھا وہ حرام کر دی گئیں۔ اب ایوم املت لکم دینکم کے اعلان اور شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وفات کے بعد کسی شخص کو حق نہیں ہے کہ وہ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال کرے لیکن ہاں تبلیغ اور تنفیذ احکام کا معاملہ ہمیشہ مسلمانوں کے امیر و امام کے ہاتھ میں رہے گا۔ اب امیر و امام کے لئے موقع ہے کہ جس طرح تشریع احکام عرب قوم کے قومی رجحانات اور ان کے امیال و عواطف کو ملحوظ رکھ کر کی گئی ہے اسی طرح وہ ان احکام کی تبلیغ و تنفیذ بھی اس نرم کے عادات و خصائل کو پیش نظر رکھ کر کرے اور لاہم فاللاہم کا سوال مرغی رکھے۔

اس سلسلہ میں اس واقعہ کا ذکر کر دینا کافی ہو گا کہ مکہ کی فتح کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اشرم میں تغیر و تبدل کرنے اور اس کو وضع ابراہیمی کے مطابق ہی کر دینے کا ارادہ فرمایا لیکن چونکہ اہل قریش نئے نئے مسلمان ہوئے تھے، اندیشہ تھا کہ کہیں کوئی اور فتنہ نہ کھڑا ہو جائے۔ اس لئے آپ نے باوجود چاہنے کے ایسا نہیں کیا۔

حافظ ابن قیمؒ نے اپنے استاد شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہؒ کا ایک واقعہ لکھا ہے کہ تاتاریوں کے زمانہ میں ایک مرتبہ شیخ الاسلام اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ ایسے لوگوں کے پاس سے گذرے جو شراب پی رہے تھے

لہ غایا یہ لوگ غیر مسلم ہوں گے

شیخ الاسلام کے ساتھیوں میں سے بعض نے اُن کو روکنا چاہا تو آپ نے فرمایا  
ایسا مت کرو کیونکہ اشر نے شراب کو اس لئے حرام کیا ہے کہ وہ اللہ کی یاد  
اور نماز سے روکتی ہے لیکن ان ظالموں کو تو شراب لوگوں کو قتل کرنے، روٹ  
مار کرنے اور عورتوں اور بچوں کو گرفتار کرنے سے غافل کر دیتی ہے اس لئے  
ان کو اسی حالت میں رہنے دو۔ ۱۵

سبحان اللہ! امام عالی مقام حافظ ابن تیمیہؒ نے کیا خوب بات کہی ہے کہ  
شراب جو ام الخبائث ہے اگر ایک ظالم و جابر شخص اس سے بدست ہو کر  
ظلم اور سفاکی سے تھوڑی دیر کے لئے غافل ہو جاتا ہے تو کس طرح مظلوم اور  
غریب انسانوں کے لئے وہی رحمت بن جاتی ہے۔ اس سے اندازہ ہو سکتا  
ہے کہ تشریع کی طرح احکام کی تبلیغ اور ان کی تنفیذ میں بھی کس طرح حکمت  
عنی نوکام میں لانا چاہیے، حافظ ابن قیمؒ نے تو اپنی مشہور کتاب اعلام میں  
ایک مستقل اور نہایت طویل باب ہی باندھا ہے جس کا عنوان ہے تغیر الفتوی  
واختلافها بحسب تغیر الاذمۃ والامکنۃ والاحوال والنیات والعوائد  
اور مندرجہ بالا واقعہ اسی باب میں نقل کیا ہے۔

## خلاصہ بحث

اب اوراق گذشتہ میں آپ نے جو کچھ ملاحظہ فرمایا ہے اس سب کو ایک  
مرتبہ ذہن میں مستحضر کیجئے تو حاصل یہ نکلے گا۔  
۱۱ شعائر، حدود اور ارتفاقات کی تشریع میں خاص طور پر عادات عرب  
۱۲ اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳



کا اور عموماً بین الاقوامی عادات کا محسوس نظر رکھا گیا ہے۔

(۲) جن چیزوں میں خاص عرب کی عادات اور ان کے ارتفاقات کا لحاظ رکھا گیا ہے وہ اگرچہ لازم تو فی الجملہ سب پر ہیں لیکن ان کے اجراء اور تنفیذ میں زیادہ تنگی نہ کی جائے اور امام کو اختیار ہے کہ زمان و مکان کے اقتضائے مطابق ان کی تنفیذ کرے۔

(۳) بہت سی سنن سنن عادیہ ہیں جو تمام امت پر لازم نہیں ہیں۔

(۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے امور سے سکوت فرمایا ہے اور علماء و فقہانے ان کے لئے حسب مصلحت شرعی احکام وضع کئے

ہیں۔

(۵) جس قوم میں تبلیغ کی جائے اور جس پر احکام خداوندی نافذ کئے جائیں تشریع کی طرح اس تبلیغ اور تنفیذ دونوں میں اس قوم کے قومی مزاج کی رعایت ہونی چاہیے تاکہ وہ احکام الہی سننے ہی متوجش نہ ہوں بلکہ رفتہ رفتہ وہ ان کو اپنائے رہیں یہاں تک کہ آخر اللہ کے رنگ میں بالکل ہی رنگے جائیں۔

(۶) زبان و مکان اور احوال و عوائد کے اختلاف سے احکام اور فتاویٰ بھی متغیر ہو جاتے ہیں۔

ان تنقیحات سے کہ ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اسلام میں عبادات اور اس کے نظام اخلاق کے علاوہ نظام سلطنت اور نظام معاشرت میں کتنی لچک ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ خلیفہ کے انتخاب اور

سلطنت کی نوعیت کے لئے کوئی خاص اور مخصوص متعین طریقہ نہیں ہے۔  
 خلیفہ اول حضرت ابو بکرؓ کو جمہور نے منتخب کیا۔ خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ کو خود  
 خلیفہ اول نے تنہا چنا اور اپنا قائم مقام بنایا۔ اور خلیفہ دوم نے اپنی جانشینی  
 کے لئے چھ بزرگوں کی ایک کمیٹی بنائی اور ان میں سے کسی ایک کو خلیفہ بنانے  
 کی سفارش کی۔ پھر امیر معاویہؓ نے بڑے شمشیر خلافت حاصل کی تو اسے بھی تسلیم  
 کر لیا گیا اور اس کے بعد ولی عہدی کی داغ بیل ڈالی گئی ہے تو مسلمان اسے بھی  
 برداشت کر گئے۔

یہی حال نظام معاشرت کا ہے۔ مسلمان عرب میں رہے تو عربی وضع  
 قطع اور عربی لباس میں نظر آتے ہیں، پھر اس ملک سے قدم بامہر نکالا اور ایرانیوں  
 سے میل جول بڑھا تو اس شدت کے ساتھ ایرانی تہذیب و تمدن کو اپنایا کہ  
 بغداد کے بہت سے محلات پر قصر نوشیرواں و کاخ مدائن کا دھوکا ہونے  
 لگا۔ ماموں رشید کے محل میں بے تکلف نوروز منایا جاتا تھا۔ اور خود بھی اس  
 میں شریک ہوتا تھا۔ یہ اثر آج تک چلا آ رہا ہے۔ چنانچہ مسلمانوں کے نام چاہا  
 عبداللہ اور عبدالرحمان ہوتے ہیں جمشید علی۔ فیروز تخت۔ فریدوں جاہ  
 اور گلداد و گلزار خاں وغیرہ بھی ہوتے ہیں۔ پس جس طرح ایک ایران کا  
 مسلمان مسلمان ہونے کے باوجود اپنی ملکی زبان (جو آتش پرستوں کی زبان ہی  
 میں بول سکتا ہے) اپنا نام ایرانی ہی رکھ سکتا ہے۔ ایرانی طریق بود و ماند  
 اور ایرانی معاشرت پر بشرطیکہ وہ اسلام کے کسی اخلاقی اصول سے متصادم  
 نہ ہو قائم رکھ سکتا ہے، تو بے شبہ دوسرے ملکوں کے مسلمانوں کے لئے بھی



یہ تمام گنجائشیں اور وسعتیں ہونی چاہئیں اور یہ ظاہر ہے کہ انہی وسعتوں اور  
گنجائشوں کے باعث ایک ملک کے مسلمان کی قومیت فنا نہیں ہوتی بلکہ قائم  
رہتی ہے مگر مذہب اور شائستہ اور اسلامی اخلاق کے سانچے میں ڈھل  
کر ہوا اور استوار اور صالح ہو کر قائم رہتی ہے۔ جب اسلام  
نے عربوں کو مسلمان ہونے کے بعد عرب قومیت سے خارج  
نہیں کیا بلکہ ان کی قومیت کو باقی رکھا چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ  
نے ایک جگہ صحابہ کرام کا جو وصف بیان کیا ہے تو لکھا ہے کہ ان میں حمیت دینی  
کے ساتھ حمیت شبی بھی تھی۔ ایرانیوں کو مسلمان ہونے کے با وصف ایرانیہ  
سے الگ نہیں کیا تو ہندوستان با کسی اور ملک کے مسلمانوں کو مسلمان ہونے  
کے بعد کس طرح ان کی قومیت سے خارج کر سکتا ہے اگر ایسا ہوتا تو بتایا  
جائے کہ زبان و مکان کے اختلاف سے حدود میں عدم ضیق۔ سنن عادیہ  
کا عدم لزوم مصالح و مسائل کی فقہی اہمیت۔ یہ تمام چیزیں کیوں اور کس لیے ہیں؟  
اب جب کہ نبوت ختم ہو چکی ہے اور کوئی نبی کسی نئی شریعت کو لے کر  
کسی ملک میں آنے والا نہیں ہو تو اس صورت میں اسلام تمام دنیا کا دین اور  
ایک عالمگیر مذہب اسی شکل میں ہو سکتا تھا کہ اس میں وہ تمام چیزیں ہوتیں  
جو آپ تعجباتِ ستہ میں ملاحظہ فرما چکے ہیں اور اس طرح اس میں اتنی بچک  
ہوتی کہ دنیا کی مختلف قومیں اپنی اپنی قومیت صالحہ پر قائم رہتے ہوئے  
اس کو اپنا لیں۔ ہم نے تشریح احکام اور قومی اور بین الاقوامی خصوصیات

کے زیر عنوان جو سوال قائم کیا تھا۔ اس تقریر سے خود بخود اس کا جواب بھی نکل آتا ہے اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ قومیتوں کی رعایت سے مذکورہ بالا امور میں گنجائش ہونا ہی درحقیقت اسلام کی عالمگیری کا راز ہے۔

اس طویل بحث کے بعد قومیت سے متعلق مولانا عبید اللہ سندھی کے ارشادات پڑھتے تو آپ کو ماننا ہوگا کہ مولانا نے صرف اتنی ہی اور اسی قدر بات کہی ہے جو ہم اوپر لکھائے ہیں۔ اس سے تجاوز کر کے انہوں نے یہ ہرگز نہیں کہا کہ کسی قوم کی رعایت سے اسلام کی حلال کی ہوئی چیز حرام یا حرام کی ہوئی شے حلال ہو سکتی ہے چنانچہ سب سے پہلے تو وہ قومیت کی تقسیم کرتے ہیں صاف اور غیر صاف۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

”اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا وہ قوموں کے مستقل وجود کو تسلیم کرتا ہے اس میں وہ صاف اور غیر صاف قومیت کا امتیاز کرتا ہے۔ (ص ۱۹۶)

پھر جیسا کہ ہم نے شروع میں ہی لکھا ہے اس کی بھی تصریح کر دیتے ہیں کہ قومیت سے مراد نیشکرزم نہیں ہے جس سے عصبیت پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ ارشاد دیتے۔

”وہ قومیت جو بین الاقوامیت کے منافی ہو وہ اس کے (اسلام کے)

نزدیک بیشک مدموم ہے۔“ (ص ۱۹۶)

بلکہ قومیت سے مراد یہ ہے کہ جس طرح اسلام قبول کرنے کے بعد ایک عرب عرب ہی رہتا ہے اور اسلام اس پر نکیر نہیں کرتا۔ ٹھیک اسی طرح ایک ترکی ایک ایرانی۔ ایک افغانی ایک افریقی۔ ایک یورپین اور ایک ہندوستانی مسلمان ہونے کے بعد بھی ترکی افغانی افریقی یورپین اور ہندوستانی ہی رہتا ہے۔ کوئی



دوسری چیز نہیں بن جاتا۔ اسلام اس قومیت کو تسلیم کرتا ہے اور اس قومیت کے جو اجزائے صالِحہ ہیں ان کی تہذیب کرتا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں۔

”لیکن یہ کہ قوم کا وجود بھی سرے سے نہ رہے یہ ناممکن ہے۔“ (ص ۱۹۶)

اب یہ بھی سن لیجئے کہ قومیت کی رعایت سے مولانا کے نزدیک اسلام اپنے اندر کتنی بچک رکھتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں۔

”انسان کی جلی استعداد اس کے خاص ماحول سے ہی بنتی ہے۔ مثلاً

ہندوستان میں فطرۃ ذبح حیوانات پسندیدہ نہیں۔ اس لئے اگر کوئی

ہندوستانی ذبح حیوانات سے بچے تو اس کا یہ فعل خلاف نبوت نہ ہوگا (ص ۲۵۵)

فرمائیے! اس میں مولانا نے کونسی بیجا بات کہی ہے۔ کیا اسلام اس کا مطالبہ

کرتا ہے کہ آج اگر کوئی ہندو مسلمان ہو جائے تو کلمہ پڑھوانے کے بعد پہلا کام

یہ کیا جائے گا کہ گائے کے گوشت کی ایک بڑی بونی اس کے منہ میں تھوٹھڑی

جائے۔ حاشا وکلا غور کیجئے ہندو مذہب چونکہ تنگ اور صرف ہندوستان کیلئے تھا۔ اس لئے

اس نے دوسری قوموں کے عادات کا لحاظ کئے بغیر صرف اپنے ملکی عادات کے پیش نظر گوشت

کو قطعاً حرام قرار دیدیا لیکن اسلام عالمگیر مذہب ہے ہر قوم کی اس میں رعایت رکھی گئی ہے۔

اس لئے اس نے ایک طرف گوشت کو حلال قرار دیا اور دوسری جانب اسکے نہ کھانے کو

معصیت نہیں کہا اور راجل کے مسلمانوں کی تغلیظ کیلئے جو گوشت خوری اور ذبح حیوانات

کو ہی عین اسلام سمجھتے ہیں اور جن کے مسلمان ہونے کی آج کل یہی ایک نشانی رہ گئی

ہے یہ بھی اعلان کر دیا۔

اللہ کو ہرگز ہرگز نہ ان قربانوں کا گوشت

نہین سال اللہ کو چھوٹا ولا

د ماءُ ہا و لکن ینالہ  
التقویٰ منکم

پہنچتا ہے اور نہ ان کا خون اس کو صرف  
تمہاری پرہیزگاری پہنچتی ہے۔

افسوس ہے کہ فاضل ناقد نے اس موقع پر بھی تبصرہ نگارانہ دیانت کا کوئی  
اچھا ثبوت نہیں دیا اور آپ مولانا کا فقرہ پڑھ آئے ہیں جس کے الفاظ صرف  
یہ ہیں "اگر کوئی ہندوستانی ذبح حیوانات سے بچے" لیکن لائق ناقد معارف میں  
اس فقرہ کو نقل کرنے کے بعد اپنی طرف سے یہ فقرہ اضافہ کرتے ہیں "یعنی اپنے  
اور پر حیوانات کا گوشت حرام کرے" اور پھر سہم یہ ہے کہ اس فقرہ کو مولانا  
کی عبارت کے ساتھ ضم کر دیتے ہیں "اب کوئی بتائے کہ ذبح حیوانات سے بچنے  
کے معنی" اپنے اور پر حیوانات کا گوشت حرام کر لینا "کس زبان اور کس قاعدہ کی  
رو سے درست ہیں؟ کتنے مسلمان ہیں جنہوں نے طبیعت کی کمزوری کے باعث  
عمر بھر میں کبھی اپنے ہاتھ سے قربانی یا ایک مرغی بھی ذبح نہ کی ہوگی جس کی وجہ  
سے ایک عربی شاعر انھیں خطاب کر کے کہہ سکتا ہے۔

کان دبت لم یخلق لخصیۃ

سواھبہ من جمیع الناس انسانا

لیکن کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ لوگ گوشت بھی نہیں کھاتے یا اس کو انہوں  
نے اپنے لئے حرام کر لیا ہے فشتانِ مایہ نہنا  
اں بیشک مولانا فرماتے ہیں۔

"۱۰ طہ کی تخیل اور تحریم بیشتر قوی پسندیدگی یا مزاج کے مطابق ہوتی ہے" (ص ۲۵۰)  
حضرت شاہ صاحبؒ کے مذکورہ بالا بیانات سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے۔



لیکن مولانا کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اب یہاں ہندوستان میں ہندوؤں کی خاطر از سر نو تحلیل و تحریم کا فیصلہ کیا جائے کیونکہ اسلامی احکام میں بذاتِ خود اتنی پچک ہے کہ اس کی قطعاً کوئی ضرورت ہی نہیں۔ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی امت بنو اسرائیل جیسی تنگ نظریہ تھی جس کی وجہ سے تحلیل میں تنگی برتی جاتی۔ چنانچہ قرآن نے کہا۔

کل الطعام کان حلالاً  
بنی اسرائیل الا ما حرم  
اسرائیل علی النفسہ  
تمام کھانے بنو اسرائیل کے لئے حلال تھے  
سوائے ان کھانوں کے جن کو خود بنی اسرائیل  
نے اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔

یہاں جب امتِ محمدیہ نے اپنے اوپر کوئی چیز حرام نہیں کی تو ان پر کیوں سختی کی جاتی۔

یہاں یہ نکتہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ حضرت یعقوبؑ اور ان کی اولاد نے اونٹ کا گوشت اور دودھ اپنے اوپر حرام کر لیا تو خدا نے بھی اسے حرام کر دیا۔ لیکن اس کے برخلاف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے جلیل القدر پیغمبر نے ایک مرتبہ شہد نہ کھانے کی قسم کھالی، تو خدا نے اس کو حرام نہیں کیا بلکہ خود حضور کو خطاب کر کے فرمایا۔

یا ایہا البنی لہ تحریم  
ما أحل اللہ لک  
اے بنی آپ اس چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں  
جس کو خدا نے آپ کے لئے حلال کیا ہے۔

پھر اتنا ہی نہیں بلکہ آپ سے قسم توڑ دئی جاتی ہے اور شہید کھلایا جاتا ہے  
غور کیجئے! ان دونوں واقعات میں یہ فرق کیوں ہے؟ محض اس وجہ

سے کہ بنو اسرائیل کا مذہب صرف ان کے لئے تھا اور اس کے برخلاف اسلام تمام عالم کا مذہب تھا اس میں قدرتی طور پر یہ وسعت اور گنجائش ہونی چاہیے تھی۔

قرآن میں لے دے کے کل دو ہی چیزیں تو حرام ہیں اور وہ دونوں حُرْنِ اتفاق سے حرفِ رخ سے شروع ہوتی ہیں یعنی خمر اور خنزیر۔ ان میں سے سو خمر الذکر کی نجاست اور نجاست اس درجہ ظاہر و باہر ہے کہ بے شمار انسان جو شراب پیئے ہیں وہ بھی اس ملعون کے پاس چسکتے تک نہیں پھر اسلام جب ہر طیب و طیب اور عمدہ سے عمدہ گوشت کی اجازت دیتا ہے تو اب کچھ خنزیر پر اصرار کرنا منسوختہ انقضات ہونے کی دلیل نہیں تو اور کیا ہے۔

رہا خمر کا معاملہ! تو اسلام نے اس کا بدلہ بید تجویز کیا ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ ایک شخص نے حضرت عمرؓ کے مشکیزہ سے کچھ پی لیا اور اس کو نشہ ہو گیا تو حضرت عمرؓ اس کو مارنے لگے اب یہ شخص بولا کہ حضرت میں نے آپ کے مشکیزہ سے ہی تو پیا ہے؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا "میں پینے کی وجہ سے نہیں بلکہ نشہ کی وجہ

لئے ان کے علاوہ قرآن میں جن محرمات کا ذکر ہے وہ یا تو مردار جانور ہے یا وہ زندہ جانور ہے جو غیر طبعی طریقہ پر مبرا ہوا یا مارا گیا ہو مثلاً موقوۃ نطیحہ اور شرابیہ بہر حال ان چیزوں میں حرمت نفس شے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ایک خارجی سبب کے باعث ہے یا ان کے علاوہ اہمادیت صحیحہ کی رو سے جو بعض جانور مثلاً دزدے وغیرہ حرام ہیں وہ بذاتِ خود اتنی مکروہ اور صحت کے لئے اس درجہ مضر چیزیں ہیں کہ کوئی مہذب اور فہیدہ انسان ان کو کھانا پسند نہیں کریگا اور نہ وہ کسی تمدن قوم میں کھائی جاتی ہیں۔



سے مارتا ہوں" سبحان اللہ! حضرت عمرؓ نے کیا بلیغ بات! ارشاد فرمائی ہی مقصد یہ ہے کہ مشرب ممنوع نہ تھا لیکن جب پینے والے میں ہی "حریف" سے مراد فگن ہونے کی تاب نہ ہو تو پھر وہ اسے پئے ہی کیوں؟ یعنی اگر شراب دشمن ہوش و حواس ہے تو کون عقل مند اسے گوارا کرے گا کہ وہ چند گھونٹ پی کر اپنے ہوش و حواس کھو دے۔ گویا اس طرح حضرت عمرؓ نے شراب کی حرمت کی وجہ تو میان فرمائی ہی تھی ساتھ ساتھ یہ بھی بتا گئے کہ بنی حلال تو ہے مگر اس کے لئے جو عمر رضی اللہ عنہما صیبا طرف وسیع ہی رکھتا ہو۔

پس مولانا نے کلیل و تحریم اطمہ کے سلسلہ میں جو کچھ فرمایا ہے اس کے کسی فقرہ یا کسی لفظ کی زور اسلام پر نہیں پڑتی۔ البتہ مولانا ہندوؤں پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”ہندوستان میں قدیم الایام سے گلے کا گوشت نہیں کھایا جاتا اس کو ہم کہیں گے کہ گائے کا گوشت ہندو قوم کے مزاج میں مکروہ ہے۔ لیکن زیادتی یہ ہے کہ ہندوؤں نے گائے کے گوشت کو کل انسانیت کے لئے حرام سمجھ لیا۔“ (ص ۱۵۷)

لیکن افسوس کہ اس کے باوجود گوشت سے متعلق مولانا کا مذکورہ بالا فقرہ نقل کرنے کے بعد ہمارے افاقہ نامہ مولانا سندھی کی نسبت ان رائے میں اظہار خیال کرتے ہیں۔

”یہ سب اسی حبس ذی وطن پرستی کے مظاہر ہیں جو مولانا کی رگڑ

چلے میں سرایت کئے ہوئے ہیں۔“ (معارف ص ۱۷۷)

اب کوئی انصاف کرے کہ یہ "جذبہ وطن پرستی" کا نتیجہ ہے یا اس جذبہ  
کا کہ مولانا اسلام کو ہر قوم کے لئے قابل قبول مانتے ہیں اور اسلام سے لوگوں  
کی وحشت کم کرنی چاہتے ہیں

کوئی مسئلہ ذکر کہ ہم بتلا میں کیا؟  
خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد  
جو چاہے آپ کا حُسن کرشمہ ساز کرے



# قومی قانون

قومیتوں کی رعایت سے اسلامی احکام میں جو چمک ہے جناب ناقد مولانا سندھی کی زبان سے اس کا ذکر سن کر صرف اتنا ہی نہیں فرماتے کہ یہ سب اسی جذبہ وطن پرستی کے مظاہر ہیں بلکہ آگے چل کر بڑی جرأت سے مولانا پر یہ الزام بھی لگاتے ہیں کہ مولانا احکام قرآنی کی تبدیلی اور تغیر کو جائز رکھتے تھے چنانچہ لکھتے ہیں ۔

”احکام قرآنی کی تبدیلی اور تغیر کے متعلق ایک اور ارشاد ملاحظہ ہو جو بالکل

واضح ہے اور کسی تبصرہ کا محتاج نہیں ۶ (معارف ص ۱۱)

اب ذرا یہ بالکل واضح بیان مولانا سندھی کا آپ بھی سن لیجئے ۔

”غیر عرب اقوام کے لئے اس پیغام کو جو بظاہر عربی شکل میں تھا اپنانے

میں جو بدقتیں پیش آئیں انہیں دو صورت سے حل کیا گیا۔ ۷ ہیں کہ دوسری قوموں

پر حکمرانی حاصل ہوتی تھی ۱۰ ان قوموں کے عمام نے تو مشہد بیت کو اس لئے مان

یہ حکمرانوں کا قانون..... البتہ دوسری قوموں کے خواہش کے لئے اس قانون کو اپنانے میں جو رکاوٹ ہو سکتی تھی وہ یوں دور ہو گئی کہ اس قانون میں چمک تھی، غیر عرب اقوام کے خواہش کو اجازت تھی اگر وہ چاہیں تو عربی قانون کو جتنے قبول کرے عرب بن جائیں یا اس کی روشنی میں ایک قومی قانون بنالیں (ص ۲۹۱)

مولا علی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد جناب تبصرہ لکھتے ہیں۔  
 ہم نہیں سمجھ سکتے کہ چمک سے مراد کیا مراد ہے؟ چمک کر چمک کر تاریں بھی کرنی جاسکتی تو قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی۔ (معارف ص ۸۰۰)  
 میں ان لوگوں میں سے ہوں جو کسی کی نیست پر فخر کرنے سے جہاں تک ہو سکتا ہے بچتے ہیں لیکن اس موقع پر میرے لئے یہ گزارش کرنا ناگزیر ہو گیا ہے کہ یا تو جناب ناقد نے اس سلسلہ کی مولانا کی پوری عبارت پڑھی ہی نہیں ہے اور اگر واقعہ یہی ہے تو جناب ناقد خود ہی فرماتے ہیں کہ اس حالت میں مولانا ہندی کی طرف اس قدر شدید جرم کا انتساب کیونکر دیا مت و انصاف کا مقتضا ہو سکتا ہے اور اگر درحقیقت موصوف نے مولانا کی پوری عبارت کو پڑھ کر یہ فیصلہ صا ور کیا ہے تو پھر میں حیران ہوں کہ اس کو کیا کہوں۔ کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ چونکہ یہ بحث بڑا نازک تھا اور اس سے طرح طرح کی غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی تھیں اس لئے مولانا نے اس معاملہ میں کسی قسم کے خفا اور ابہام سے کام نہیں لیا بلکہ انہوں نے صاف صاف بتایا ہے کہ چمک سے مراد کیا ہے؟ اور نیز یہ کہ قومی قانون (ناقد صاحب کے نزدیک جس کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی)



سے غرض اور مطلب کیا ہے؟ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح آج ترکوں نے اسلامی قانون کو پس پشت ڈال کر سوتیزر لینڈ کے قانون کو اپنا دستور بنا رکھا ہے۔ اسی طرح مولانا بھی اس بات کے قائل ہیں کہ ہر ملک کے مسلمان قرآن کے احکام کو نظر انداز کر کے اپنے نئے کوئی اور قومی قانون پسند کر سکتے ہیں؟ حاشا وکلاء! مولانا ایک لمحہ کے نئے بھی اس کو جائز نہیں رکھتے چنانچہ محترم ناقدینے مولانا کی مندرجہ بالا جو عبارت نقل کی ہے۔ مولانا متصلا اس کے بعد ہی فرماتے ہیں۔

”جو یعنی قومی قانون، وہی مقصد پر کرے جس کی دعوت ہے اپنی قانون دیتا تھا۔ قوم بخیر یا ب اگر چاہے تو وہ اپنے اس قانون کو اپنی قومی اور قومی رسم و رواج میں منتقل کرے اسے ہر خاص و عام کے ذہن میں اس کی زندگی سے قریب کر سکتی تھی۔“ (صفحہ ۷۷)

مولانا نے اس بیان میں تین باتیں صراحت سے کہی ہیں جو قومی قانون کے لئے جنس و فصل کا حکم رکھتی ہیں۔

(۱) ہر ملک کے مسلمانوں کے قومی قانون کو وہی مقصد پر لے کر اپنا ہے جس کی دعوت اپنی قانون دیتا ہے۔

(۲) یہ قومی قانون قومی زبان میں ہو۔

(۳) قومی رسم و رواج کی روشنی میں عربی قانون کو منتقل کیا گیا ہو۔ ان تینوں میں سے پہلی چیز تمام قومی قانونوں کے لئے جنس کا حکم رکھتی ہے یعنی خواہ ترکی کے مسلمان اپنے قومی قانون بنائیں یا افغانستان اور

ہندوستان کے مسلمان ایسا کریں یہ رجال ان سب کے قوانین کا مقصد یہی ہونا ضروری ہے جو عربی قانون کا تھا۔ اس کے علاوہ باقی درجہ میں قومی قانون کے لئے فہم کے مرتبہ میں ہیں جو ایک قانون کو دوسرے قانون سے متمايز کرتی ہیں۔

ان میں سے پہلی چیز سے تو کسی مسلمان کو بھی انکار نہیں ہو سکتا۔ البتہ دوسری چیز یعنی عربی قانون کو قومی رسم و رواج میں منتقل کرنا ممکن ہے کسی کو اس سے کوئی خلجان ہو۔ اس لئے مولانا نے اس کی تفصیل بھی کر دی ہے اور صاف صاف بتا دیا ہے کہ اس بارہ میں ان کا نقطہ نظر کیا ہے؟ چنانچہ یہ مندرجہ بالا عبارت کے بعد ہی سرور صاحب لکھتے ہیں :-

"مولانا کے نزدیک اسلامی فتوحات کے بعد قرآن کے قانون کو چھاننے کے لئے فقہاء کے مختلف مذاہب اسی مقصد کو پورا کرنے کے لئے معرین وجود میں آئے۔ ان میں حنفی فقہ خاص طور پر ممتاز ہے۔ اس فقہ میں عربوں کی وہ چیزیں جو غیر مسلمانوں کو کھاتی تھیں ان کا بدل تجویز کیا گیا۔ چنانچہ خلفائے عباسیہ نے اسی کو اپنی خلافت کا قانون بنا لیا۔ اور اس کے بعد مشرق میں جو بھی سلطنتیں برپا ہوئیں سب نے فقہ حنفی کو ہی اپنا دستور بنایا۔ مختلف قوموں کے باہمی جمہوریوں اور تہذیب کی رقابتوں کا سمجھانے کا یہ بہترین طریقہ تھا۔"

یہ بحث تو ابھی آگے آئے گی کہ مولانا نے فقہ حنفی کی نسبت جو کچھ فرمایا ہے وہ اس قدر صحیح اور درست حقیقت ہے۔ تاہم مولانا کے ان الفاظ سے یہ



بات تو ڈھکی چھپی نہیں رہتی کہ قومی قانون کی نسبت مولانا کا تخیل کیا ہے؟ یعنی یہی کہ فقہ کے جو مختلف مذاہب ہیں وہ مختلف ملکوں کے مسلمانوں کے لئے قومی قانون کی حیثیت رکھتے ہیں چنانچہ اسی بات کی تشریح اس طرح کرتے ہیں۔

”عرب اقوام میں شافعی فقہ کا رواج ہوا اور ایرانی ترک اور ہندوستانی فقہ حنفی کے پیرو ہوئے۔ اسلام کے ابتدائی دور میں جب عرب مفتوحہ قوموں کے حاکم بنے تو ان میں ایک بڑا گروہ تو ایسا تھا کہ جو بھی غیر عرب مسلمان ہو جاتے یہ لوگ ان کو اپنی برادری میں شامل کر لیتے اور عرب اور غیر عرب مسلمانوں میں فرق روا نہ رکھتے۔ یہ گروہ اس دور میں اسلام کی صحیح نمائندگی کرتا تھا۔ مگر عربوں کا ایک گروہ ایسا بھی تھا جو غیر عربوں پر حکومت کرنا اپنی قومی خصوصیت سمجھتا تھا۔ یہ عرب کی رحبت پسند طاقت تھی اور اسے ہم اسلام کی نمائندہ جماعت نہیں کہہ سکتے۔ اس قسم کے لوگوں کا ایک حصہ عجمی ممالک میں آباد ہو گیا اور ان کی برابر یہ کوشش رہی کہ وہ عجمیوں میں رہتے ہوئے عربیت کی نسلی فضیلت پر زور دیتے رہیں۔ یہ لوگ حنفی فقہ کے سخت دشمن تھے ابو شافعی فقہ کو اسلام کے مراوف ثابت کرنے پر مصروف تھے۔ حنفی ان سے اس طرح بازی لے گئے کہ انہوں نے فقہ حنفی کا فارسی میں ترجمہ کر کے اسے دیہات میں عام کر دیا اور فقہ حنفی غیر عرب قوموں کا ایک لحاظ سے قومی مذہب بن گیا۔ یہی فقہ ایران اور ترکستان میں پھیلی اور وہاں سے ہندوستان میں پہنچی اور مدتوں تک قومی مذہب کے نام سے یہاں حکمراں رہی۔ الغرض

قرآن کے بین الاقوامی قانون کی مجازی تعبیر بولنے کے لئے قومی مذہب  
یعنی اور اس کی حنفی تعبیر عجم کا قومی دین قرار پائی۔ اس طرح سے اسلام ایک  
قوم سے دوسری قوم تک پہنچا اور ہر قوم اسے اپنا مذہب ماننے پر راضی  
ہو گئی۔

مولانا کا یہ بیان اور خصوصاً اس کا خط کشیدہ حقہ قاضی تونہ اور  
غریب پٹھ کے قابل ہے۔ حق یہ ہے کہ مولانا نے چند الفاظ کے کوزہ  
میں حقائق و معارف کا ایک دریا بند کر دیا ہے۔ جس سے مولانا کی وسعت  
مضامین اور وقت نظر کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس بیان کی صحیح قدر و قیمت اس  
وقت تک معلوم نہیں ہو سکتی جب تک کہ پہلے اس کا علم نہ ہو کہ حنفی فقہ کس  
امانت میں اور کیوں پیدا ہوا؟ اس کی خصوصیات کیا ہیں۔ اور اس نے اسلام  
کو عالمگیر بنانے اور دوسری قوموں کے لئے قبول اسلام کا دروازہ کھولنے  
اور انہیں اپنانے میں کیا کچھ کیا ہے؟ اس بنا پر ہم ذیل میں مختصر زبان  
مسائل پر روشنی ڈالتے ہیں تاکہ مولانا سندھی کا مطلب زیادہ واضح  
ہو سکے۔



## فقہ حنفی

اصل یہ ہے کہ پہلی صدی ہجری کے اواخر اور دوسری صدی کے اہل  
 زمانہ سلام کے لئے تہذیب و تمدن بلکہ خود دینی اور مذہبی اعتبار سے آیا۔ اس  
 پر آشوب زمانہ تھا یہ وہ وقت تھا جب کہ سلام کی برق سرعت فتوحات سے  
 اپنے وسیع دامن میں ایرانی، رومی، کلدانی، حبشی، قبطی، ترکستانی اور سندھ  
 جیسی دنیا کی مختلف قوموں کو ڈھانپ لیا تھا۔ یہ قومیں خود اپنا کچر رکھتی تھیں  
 اور خاص خاص تہذیب و تمدن کی بات تھیں اس بنا پر اب ان کے  
 باہمی میل جول اور اختلاط و ارتباط سے نئے نئے مسائل پیدا ہونے شروع  
 ہوئے جو تہذیب و منہارت کا لازمی نتیجہ ہوتے ہیں۔

اس وقت بڑی مشکلیں درپیش تھیں، ایک یہ جیسا کہ ہم پہلے گھڑائے ہیں  
 عرب عجموں کے ساتھ بالعموم وہ معاملہ نہیں کرتے تھے جو مسلمان مومن کے  
 اعتبار سے انہیں کرنا چاہئے تھا۔ اس بنا پر سلام ان لوگوں کے دلوں

میں بڑے طور پر راسخ نہیں ہو سکا اس کے علاوہ دوسری مشکل جو سب سے بڑی مشعل تھی یہ تھی کہ مختلف قوموں کے باہمی میل جول، تبادلہ افکار اور چیریونانی علوم، ایرانی و رومی خیالات و آراء، ان سب کے پھیلنے اور ان کی عام اشاعت کے باعث مسلمانوں میں وہ سادہ اعتقادی باتیں نہیں رہی تھی جو اب تک ان کا شعار تھی۔ اب انہوں نے اسلامی عقائد پر فلسفیانہ اور عقایدی طریق استدلال کی روشنی میں غور کرنا شروع کر دیا اور اس طرح کلامی مسائل معرض وجود میں آئے۔

ان حالات میں جو حضرات مسلمانوں کے لئے دینی پیشوا کا حکم رکھتے تھے وہ دو طبقوں پر منقسم تھے۔ ایک طبقہ اہل حدیث کہلاتا تھا جس کا مرکز حجاز تھا، دوسرا طبقہ اہل الرائے کہلاتا تھا جس کا مرکز عراق تھا۔

۱۰۰  
 اہل حدیث کا جو طبقہ تھا فقہائے اربعہ میں سے امام مالک بن انس اور امام احمد بن حنبل کو اس طبقہ کی زعامت و قیادت کا فخر حاصل ہوا جہاں تک عمل بالحدیث کا تعلق ہے یہ دونوں حضرات برابر و برتر تھے ہیں۔ البتہ امام مالک ہی مدینہ کے قائل کے مطابق عمل کرنے کے لئے زیادہ مشہور ہیں۔ اب رہا اہل الرائے یہ طبقہ تو گریہ میں کے متغایع مشہور تو یہی تھا کہ یہ لوگ قیاس کو سنت پر مقدم رکھتے ہیں لیکن یہ سرسری غور اور اٹھلا ہٹان ہے اور آگے چل کر اس کی اور وضاحت ہو جائے گی۔ بہر حال یہ ضرور ہے کہ اہل الرائے جب ردِ زمرہ نئے نئے مسائل دیکھتے تھے اور قرآن و حدیث میں کہیں ان کی بابت کوئی حکم نہیں پاتے تھے تو ان کا



انھیں قیاس سے کام لینا پڑتا تھا اور یہی وہ صحیح طریقہ تھا جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پسند فرمایا تھا۔ چنانچہ ابو داؤد اور ترمذی کی مشہور روایت ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذ بن نمیر کی طرف بھیجنے لگے تو آپ نے ان سے پوچھا ”معاذ! تم کس چیز کے ساتھ حکم کرو گے؟ عرض کیا ”قرآن سے“ پھر ارشاد گرامی ہوا ”اور اگر قرآن میں اس معاملہ کے لئے کوئی حکم نہ پایا تو پھر؟“ معاذ بولے ”سنت رسول اللہ سے اب پھر سوال ہوا یہاں اگر سنت رسول اللہ میں بھی اس کے لئے کوئی حکم نہ ہو، اس پر حضرت معاذ نے جواب دیا ”فیہی“ اب میں اپنی رائے سے حکم کروں گا۔“ اس کے بعد راوی کا بیان ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر خوشی کے مارے اپنا سینہ مبارک پیٹ لیا اور فرمایا۔

”جمعہ حدیث ثابت ہے اس خدا کے لئے جس نے رسول اللہ کے پیغام رسا

کو اس بات کی توفیق دی جس سے رسول اللہ راضی ہو۔“

ایک زمانہ تھا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جو فقہار صحابہ میں ایک ممتاز مقام رکھتے ہیں، اپنی رائے سے کسی بات کا جواب دینا گوارا نہیں کرتے تھے لیکن جب وہ عواق آئے اور یہاں کی تمدنی اور تہذیبی زندگی سے دوچار ہوئے تو انھیں اس کے سوا کوئی چارہ کار نظر نہیں آیا کہ جو مسائل کے متعلق فیصلہ کرنے کے لئے اپنی رائے سے کام لیں۔ چنانچہ حجۃ اللہ رباعہ

میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا۔

اتى علينا ذمنا  
اسنا نقضى ونسنا  
هنا لك وان الله قد  
قد ومن الا حرام قد  
بل غدا ما ترون فمن عرض  
له قضاء بعد اليوم  
فليقض فيه بما فى كتاب  
الله عز وجل فان جاءه  
ما ليس فى كتاب الله  
فليقض بما قضى به رسول  
الله صلى الله عليه وسلم  
فان جاءه ما ليس فى  
كتاب الله ولم يقض به  
رسول الله صلى الله عليه  
وسلم فليقض بما قضى به  
الصالحون ولا يقل  
خوف ولا غنى ولا

ایک زمانہ تھا کہ ہم حکم نہیں کرتے تھے اور  
ہم ان تکہوں پر نہیں آتے تھے۔ حالانکہ  
نئے ہمارے لئے وہ چیز مقدر کر دی تھی جسے  
تم آج دیکھ رہے ہو پس آج کے بعد تم میں  
سے کسی شخص کو حکم کرنے کی نوبت آنے  
تو اس کو کتاب اللہ کی روشنی میں حکم کرنا  
چاہیے لیکن اگر اس کو کوئی ایسا معاملہ پیش  
آجائے جس کا حکم قرآن میں نہ ہو تو سنت  
میں تلاش کرنا چاہیے لیکن اگر کوئی ایسا  
معاملہ پیش آجائے جس کا حکم نہ قرآن میں  
ہو اور نہ حدیث میں تو پھر قاضی کو اس  
چیز کا حکم کرنا چاہیے جس کا ایک لوگوں  
نے حکم کیا ہو اور یہ حکم کرتے وقت اسے  
یہ نہیں کہنا چاہئے کہ "میں ڈرتا ہوں  
یا "میری رائے یہ ہے"



حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی مراد ان آخری جملوں سے یہ ہے کہ جو کچھ کہو  
پوری جرات اور ہمت سے کہو مرد و اور متذبذب کے ساتھ کوئی فیصلہ نہیں  
دینا چاہیے

حضرت عمرؓ نے بھی قمانہی شرح کے نام جو ایک حکم بھیجا تھا اس میں تحریر  
فرمایا تھا کہ اگر آپ کوئی ایسا معاملہ پیش آجائے جس کا حکم قرآن و سنت میں نہ  
ہو تو یہ دیکھو کہ لوگوں کا معمول اور شفق علیہ کیا ہے، پس اس کو اختیار کرنا اصل  
الفاظ یہ ہیں۔ فانظر ما اجمع علیہ الناس فخذ بہ۔

قیاس کی حیثیت شرعی ہونے کے لئے اور بھی بہت سے دلائل اور روایات  
ہیں جو اصول فقہ اور حدیث کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ یہاں قیاس کی حیثیت پر  
بحث کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ دکھانا صرف یہ ہے کہ یہ اسباب و وجوہ  
تھے جن کی بنا پر علماء فقہ نے نئے مسائل کا حل پیدا کرنے کے لئے قیاس  
کی راہ اختیار کی اور قیاس بھی صرف وہ جو کتاب و سنت پر مبنی ہو۔ علمائے  
عراق کے اس گروہ کے سرخیل حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں  
امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا فقہ اگرچہ عرب میں رواج پذیر نہ ہو سکا  
کیونکہ مدینہ میں امام مالکؒ، ورمک میں دوسرے بلند پایہ ائمہ موجود تھے لیکن  
عجمی ممالک ایران، ہندوستان، سندھ، بخارا، کابل وغیرہ میں جگہ  
بسی کا عہد ہو گیا۔ اس طرح گویا عرب اور عجم و حصوں پر منقسم ہو گئے عرب  
کا قانون مالکی فقہ تھا یا عجمی یا شافعی اور عجم کا قانون حنفی فقہ بنا۔  
اسی بات کو محب کہ مولانا سندھی فرماتے ہیں۔ ہم اس غلط فہمی سے بچ سکتے

ہیں کہ اسلام ایک عالمگیر قانون تھا۔ ہر قوم اور ہر ملک کے لئے تھا لیکن اس کے نفاذ کی صورت ہی ہو سکتی تھی کہ ہر قوم اپنے احوال و ظروف کے مطابق اس کو مرتب بخیر و شرست قوانین کی شکل میں اختیار کرے۔ چنانچہ اہل حجاز میں بدعت تھی تو ان کے لئے امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ اور امام شافعیؒ کا فقہ کافی ثابت ہوا۔ اس کے برخلاف بھی ممالک کوئی نئی ضرورتیں پیش آرہی تھیں عبادات کو چھوڑ کر معاملات اور سیاست کے ہزاروں نئے مسائل پیدا ہو گئے تھے۔ ضرورت اس کی تھی کہ قومی اور ملکی رسم و رواج کی روشنی میں ان مسائل کا اسلامی حل پیش کیا جاتا۔ یہ ضرورت کس درجہ اہم تھی اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہو گا کہ مصر میں خلیفہ مہدی کی طرف سے اسماعیل بن ایسح الکوئی مصر کے قاضی مقرر ہو کر آئے تو انہوں نے یہاں دیکھا کہ مجاہد کو قید و بند کی سزا بھی دی جاتی ہے۔ انہوں نے یہاں کے مقامی حالات کا جائزہ لئے بغیر اس سزا کو غیر اسلامی کہا اور اس کی مخالفت کی۔ اہل مصر پر یہ بات شاق گذری۔ چنانچہ انہوں نے مہدی کو لکھا کہ قاضی اسماعیل نے یہاں چند احکام ایسے جاری کئے ہیں جو مار و شہروں میں معروف نہیں ہیں۔ خلیفہ نے اس پر قاضی صاحب کو معذروں روایات لے

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا تمام عالم اسلام پر بہت بڑا احسان ہے کہ انہوں نے حمایت و حربہ نہایت شناسی حقیقت بینی اور وقت نگاہ سے



کام لے کر ان تمام مسائل جدیدہ کا اسلامی حل پیدا کیا اور چونکہ یہ حل ان لوگوں کے مذاق تمدن کے مطابق تھا اس لئے انہوں نے فوراً اس کو قبول کر لیا فقہ حنفی اور دوسرے ائمہ کے فقہ میں جو یہ فرق و امتیاز ہے اُسے خود علامہ ابن خلدون نے بھی بیان کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

فالبداوة كانت غالبة على  
 اهل المغرب والاندلس  
 ولم يكن يعاون بحضارة  
 التي لا اهل العراق فكانوا الى  
 اهل الحجاز في ما سببت  
 البداوة وهذا الميزان منذ  
 المائتي غضا عندهم ولم يات  
 خذ به تنقيح الحضارة وخذ  
 نبحا كما دفع في غيرة من  
 المذاهب له

بداوت مغربا وراوندس کے لوگوں  
 پر غالب تھی اور یہ اس تمدن کو دوچار  
 نہیں ہوئے تھے جو عراق والوں کا  
 تمدن تھا۔ اس بنا پر بداوت کی  
 مناسبت سے یہ لوگ اہل حجاز کی  
 طرف مائل تھے اور اس وجہ سے امام  
 اہل کا مذہب ان کے ہاں سرسبز رہا  
 اور اس مذہب میں حضرات و  
 تمدن کی تنقیح اور تہذیب نہیں کی گئی  
 تھی جیسا کہ دوسرے مذاہب میں لگتی۔

اسی بات کو ایک اور مقام پر اس طرح بیان کرتے ہیں۔  
 قیاس چونکہ حنفیہ کے بہت سے فروعی مسائل کی اصل ہے اس لئے  
 یہ حضرات اہل نظر و بحث ہیں۔ ان کے برخلاف مالکی حضرات کا اعتماد

زیادہ تر آثار پر ہی ہے۔ اور وہ اہل نظر نہیں ہیں۔ پھر ایک بات یہ  
 بھی ہے کہ اکثر مالکی اہل مغرب ہیں اور یہ لوگ بردی ہیں۔ مصالح سے  
 الاما شاء اللہ غافل ہیں۔ ۱۷

امام احمد بن حنبل کے مقلدین کی تعداد کی قلیل ہو نیکا ذکر کرتے ہوئے  
 لکھتے ہیں۔

فاما احمد بن حنبل فمقلدو اب رہے امام احمد بن حنبل تو  
 قلیل ابعد مذہبہ من ان کے مقلدین کی تعداد کم ہے  
 الاجتہاد ۱۸ کیونکہ ان کا مذہب، جہاد و جدوجہد۔

اب رہے امام شافعی تو وہ شروع شروع میں امام مالک کے مذہب  
 پسند کرتے تھے اور بہت سے مسائل میں ان سے اتفاق رکھتے تھے لیکن  
 جب وہ خود عراق آئے اور یہاں نئے قسم کے واقعات و معاملات دیکھے  
 جو مسلمانوں میں نہ آئے تھے تو انہوں نے بھی اپنی اپنی آرا سے رجوع کر لیا  
 اور امام شافعی سے متفق ہو گئے۔ ۱۹

امام مالکؒ صاحب مذہب تھے اور نہایت بلند پایہ فقیہ و محدث  
 تھے لیکن وہ بھی اسے محسوس کرتے تھے کہ تمام دنیا ان کے مذہب کی پابند نہیں  
 ہو سکتی۔ عرب کے علاوہ دوسری قوموں کے لئے ان کے خاص خاص  
 حالات کے پیش نظر دوسرے احکام کی ضرورت ہے۔ چونکہ خود مدینہ میں



تشریف فرما تھے اس لئے دوسری قوموں کے لئے وضع احکام کا کام ان  
 ائمہ کے لئے چھوڑ دیا جو براہ راست ان کاموں کا اور ان کے احوال و  
 ظروف کا علم رکھتے تھے۔ چنانچہ ابو مصعب سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ  
 خلیفہ ابو جعفر منصور نے امام مالکؒ سے کہا کہ آج روئے زمین پر آپ سے  
 بڑا کوئی عالم نہیں ہے آپ احکام کی ایک کتاب مرتب کر دیجئے جس  
 میں نہ تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے تحت احکام ہوں اور نہ عبداللہ  
 بن عباسؓ کے تحت احکام ہوں اور نہ عبداللہ بن سعودؓ رضی اللہ عنہما کے  
 شواذ ہوں۔ آپ ان سب سے کچھ کر ایک درمیان راہ اختیار کیجئے کہ  
 پاسا بہ اور ائمہ متفق ہوں۔ آپ ایسی کتاب مرتب کر دیں گے تو میں  
 سب لوگوں کو بزورِ شمشیر مجبور کروں گا کہ اس پر عمل کریں۔ یہ سن کر امام مدظلہ  
 مقام نے ارشاد فرمایا: صحابہ کرام متفرق شہروں میں جا کر آباد ہو گئے تھے  
 ان بنا پر ہر ایک نے اپنے اپنے شہر میں وہاں کے مطابق فتوے  
 دیتے تھے۔ چنانچہ مدینہ و انوں کا کچھ تو یہ ہے کہ عین و انوں کا کچھ اور  
 جو ان کے اپنے حالات کے مطابق ہے۔

یہ روایت یہاں ختم ہو جاتی ہے لیکن اس کو حضرت شاہ ولی  
 الملوی نے بھی حجۃ اللہ الباقیہ میں علامہ ابن الدین سیوطیؒ کے حوالہ  
 سے نقل کیا ہے اس میں اتنا اور اضافہ ہے کہ امام مالکؒ سے منصور نے

حج کے زمانہ میں کہا کہ میں نے اب اس بات کا عزم باہجزم کر لیا ہے کہ آپ کی کتاب کا ایک ایک نسخہ تمام ممالک اسلامیہ میں بھیجوں گا اور انہیں حکم و دل سے کتاب کی کتاب کے سوا کسی اور کتاب پر عمل نہ کریں تو امام عالی مقام نے فرمایا ”نہیں ایسا نہ کیجئے۔ کیونکہ لوگوں کے پاس مختلف اقوال پہنچ چکے ہیں انہوں نے مختلف احادیث سنی ہیں اور مختلف روایات روایت کی ہیں اس بنا پر لوگوں کو چھوڑ دیجئے کہ ہر شہر کے لوگوں نے اپنے لئے جس چیز کو اختیار کر لیا ہے وہ اس پر عمل کریں“ لہ

مولانا سندھی کی جو عبارت ہم نے اس بحث کے شروع میں نقل کی ہے اس میں مودتاً نے یہ بالکل سبب فرمایا ہے کہ غیر عربی ممالک میں جو عرب آکر آباد ہو گئے تھے ان میں کچھ ایسے لوگ ضرور تھے جو محض عربی نسل ہونے کے باعث امام اعظم ابو حنیفہؒ اور ان کے فقہ سے بغض رکھتے تھے اور اس بنا پر وہ برابر اس بات کی کوشش کرتے تھے کہ اس فقہ کو ذریعہ نہ ہو۔ ان لوگوں نے کبھی امام صاحب اور ان کے رفقاء کو جہیت کی طرف منسوب کیا۔ کبھی ان کو قیاس کہہ کر بدنام کیا گیا۔ یہ داستان نہایت درد انگیز ہے۔ میں پرانے زخموں کو پھر کھینچ کر ہر اکرتا نہیں چاہتا صرف ایک واقعہ ذکر کر دینا کافی ہو گا۔ جس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی نہایت محدود اور الماناک ذہنیت رکھنے والے عرب امام صاحبؒ



سے محض بر بنا، عجمیت تعصب رکھتے تھے۔

مقدسی نے احسن التماسیم میں بیان کیا ہے کہ ایک مرتبہ اندلس کے سلطان کے روبرو حنفی اور مالکی دونوں گروہوں میں مناظرہ ہوا۔ اسی اثنا میں سلطان نے دریافت کیا کہ ”ابو حنیفہ“ کہاں کے تھے؟ لوگوں نے جواب دیا ”کوفہ کے“ اس نے پھر پوچھا ”اچھا مالک کہاں کے باشندہ تھے؟“ حاضریں بولے ”مدینہ کے“ یہ سن کر سلطان نے کہا ”بس! ہم کو مدینہ کے عالم کافی ہیں۔ اور اس کے بعد حکم دیا کہ حنفی حضرات کو باہر نکال دیا جائے۔“ لہ

”ماہم قدرت کا فیصلہ ہو چکا تھا کہ اسلام عالمگیر ہوا اور دنیا کی تمام قومیں اس کو اپنائیں۔ اس لئے امام اعظم مختلف قوموں کے لئے ان کے خاص خاص احوال و ظروف کے پیش نظر وضع احکام کی جس راہ میں قدم اٹھایے تھے وہ راہیں گناہیں جاسکتا تھا۔ مخالفین نے اپنی کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ لیکن اس کے باوجود فقہ حنفی پھیلا اور مقبول ہوا۔ سلطنتوں نے اسے باعقوں ہاتھ لیا۔ قوموں نے اسے لبیک کہا اور آج بارہ سو سال سے زیادہ ہوئے ہیں کہ یہی مذہب عالم اسلام کے ایک بڑے حصہ پر حکمراں ہے۔

# فقہ حنفی کے خصوصیات

اس عام مقبولیت اور وسعت پذیرائی کا سبب کیا ہے؟ مختصر لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا اصل سبب ہے اس بچک کی عملی اور قانونی تشکیل جو اسلام میں ایک عالمگیر مذہب ہونے کی حیثیت سے موجود ہے۔ فقط اتنا جواب غلط فہمیوں کا باعث ہو سکتا ہے اس لئے ہم ذیل میں اس کی کسی قدر مناسب اور ضروری تفصیل کرتے ہیں۔

اس سلسلہ میں پہلے یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ اگر غور سے دیکھا جائے تو اصحاب حدیث اور اصحاب رائے کا اختلاف حقیقی اختلاف نہیں تھا۔ بلکہ اصحاب حدیث قیاس کے مطلقاً منکر نہیں تھے اور نہ ہو سکتے تھے۔ اگر انھیں بھی کوئی ایسا معاملہ پیش آجاتا جس کے متعلق کوئی حکم نہ قرآن میں ہوتا اور نہ حدیث میں تو اب لامحالہ انھیں اس کا فیصلہ کرنے کے لئے قیاس سے ہی کام لینا پڑتا۔ چنانچہ امام مالکؒ جو اس گروہ کے



امام ہیں وہ خود مصالحِ مرسلہ کے لئے مشہور ہیں۔ اسی طرح جو حضرات  
 اربابِ رائے کہلاتے تھے وہ قیاس کو کتاب و سنت پر مقدم نہیں کرتے  
 تھے۔ اس بنا پر یہ سمجھنا کہ اصحابِ حدیث قیاس کے بالکل منکر تھے اور  
 ان کے برعکس اصحابِ رائے کو سنت پر مقدم سمجھتے تھے اور اس بنا  
 پر دونوں میں اختلاف حقیقی اختلاف تھا بالکل غلط اور بے معنی خیال کرنا ہے  
 پس اصل اختلاف رائے اور حدیث کا نہیں تھا بلکہ واقعہ یہ تھا کہ اہل  
 حدیث کا مرکز مدینہ تھا جہاں علامہ ابنِ خلدون کے بقول بدعت تھی اور جہاں  
 احادیث کا زیادہ ذخیرہ بھی محفوظ تھا اس بنا پر محدثینِ کرام کو اول تو  
 ایسے مسائل ہی پیش نہ آتے تھے جن میں کوئی ندرت یا اچھوتا پن ہو۔ اور  
 اگر وہیں کے حالات تمدن کے مطابق کوئی مسئلہ پیش آیا بھی تو انہیں اس کا  
 جواب حدیث سے مل جاتا تھا۔ پھر چونکہ محدثین حدیث کو قبول کرنے کے معاملہ  
 میں نرم بھی تھے اس لئے جب کوئی حدیث کُسنے لگے۔ فوراً قبول کر لیتے تھے  
 لیکن عراق کا حال اس سے مختلف تھا۔ یہاں دوسری قوموں کے آباد ہونے  
 کے باعث وضعِ احادیث کا چرچا ہو گیا تھا۔ اس بنا پر عراق کے علماء کو حدیث  
 کے قبول کرنے کا معیار سخت کرنا پڑا۔ اور اصولِ روایت کے ساتھ روایت

لے کسی زمانہ میں ممکن ہے اصحابِ رائے کی نسبت یہ خیال کیا جاسکتا ہو لیکن بالکل جبکہ علامہ جلال الدین  
 زلیعی کی تخریج اور شیخ ابنِ ہمام کی فتحِ القدر اور اختلاف کی مسائل میں بے شمار تاہیں اور مسائل  
 موجود ہیں کوئی سلیم الطبع انسان یہ خیال کر ہی نہیں سکتا۔

کو بھی شامل کرنے کی ضرورت ہوئی۔ ورنہ عراق مدینہ کا ہمسر نہ ہی حدیث کی  
تہی مایہ نہ تھا حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت علی بن ابی طالب، سعد بن  
ابی وقاص، عمار بن یاسر اور ابو موسیٰ اشعری وغیرہم رضی اللہ عنہم ایسے  
جلیل القدر صحابہ یہاں قیام گزریں رہ چکے تھے۔ اور ان بزرگوں کی  
وجہ سے تابعین کا ایک اچھا خاصہ گروہ پیدا ہو گیا تھا جو حدیث کے درس  
و تدریس کا مشغلہ رکھتا تھا۔

پس امام صاحب نے ایک طرف تو عراق کی مدینہ سے دوری ضعیف اعتقاد  
مسلمانوں کی کثرت، غیر قوموں کا خلا، سیاسی تخریب اور وضع حدیث کا  
چرچا۔ ان سب امور کے پیش نظر قبول حدیث کے لئے معیار سخت کر دیا اور  
دوسری جانب جب انہوں نے دیکھا کہ روایات باہم متعارض ہیں ملتی ہیں  
تو اب ایسی صورت میں انہوں نے صحابہ کرام کے اور خصوصاً خلفائے راشدین  
کے عمل کو اپنا راہبر بنایا۔ پھر صحابہ کرام کا عموماً اور حضرت عمرؓ کا عمل خصوصاً  
اس عقدہ کی گرہ کشائی کر رہا تھا کہ اگر اسناد صحیح سے یہ ثابت بھی ہو جائے  
کہ واقعی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی موقع پر ایسا عمل کیا تھا تو اس سے  
یہ نتیجہ نکالنا کہ اب وہ عمل ہمیشہ کے لئے تمام امت کے واسطے بعینہ اسی شکل  
صورت میں لازمی ہے صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے وہ عمل  
کسی خاص منگامی معلومت کی بنا پر کیا ہو۔ اس بنا پر اب امام صاحب کے  
لئے لازمی ہو گیا کہ وہ ہر حکم کا مناسطہ اور اس کا اصل یہ معلوم کریں۔ پس  
یہی وہ مقام ہے۔ جہاں سے امام صاحب دوسرے مجتہدین سے الگ



ہو جاتے ہیں۔

فقہ حنفی میں کثرت سے ایسے مسائل و احکام ہیں جن سے امام صاحب کے اس اصول استنباط کا ثبوت ملتا ہے ہم اس کی وضاحت کے لئے صرف ایک مثال پر کفایت کرتے ہیں۔

اسلامی تاریخ و سیر کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ شہہ ہجری میں خیبر فتح ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی زمین کو مجاہدین کی جماعت پر تقسیم کر دیا تھا۔ حضرت عمرؓ اس سے بخوبی واقف تھے لیکن اس کے باوجود عراق کی فتح پر آپ نے زمین کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ بعد کے لوگوں کے خیال سے اسے جوں کا توں رہنے دیا۔ اور مالکان زمین پر خراج مقرر فرما دیا اور ساتھ ہی ارشاد ہوا کہ اگر مجھ کو ان مسلمانوں کا خیال نہ ہوتا جو بعد میں آئیں گے تو میں ہر مفتوحہ قریہ کو مسلمان مجاہدین پر اسی طرح تقسیم کر دیتا جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کو تقسیم کر دیا تھا۔

اب اس معاملہ میں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ایک طرف تو قرآن مجید کا حکم ہے کہ جو مال غنیمت بھی مسلمانوں کے ہاتھ آئے اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے نکالا جائے۔ یہ حکم بالکل واضح ہے اس میں کوئی یخفا اور اجمال نہیں ہے۔ چنانچہ ارشادِ ربانی ہے۔

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ  
اور جانو کہ تمہیں جو چیز بھی بطور غنیمت

مِنْ شَيْءٍ فَاِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ' لے پس بے شبہ اللہ کے لئے اس کا خمس ہوگا۔  
 اور پھر دوسری جانب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی ہوتا ہے  
 نفع خیر کے موقع پر کیا لیکن اسی دونوں باتوں کے باوجود آپ ارض سواد کو  
 تقسیم نہیں فرماتے اس کو زمین کے مالکوں کے قبضہ میں رہنے دیتے ہیں اور  
 ان پر خراج مقرر کر دیتے ہیں۔

اس قسم کے حضرت عمرؓ کے اجتہادات کو دیکھ کر ہی امام ابوحنیفہؒ نے  
 یہ اصول متنبط کیا کہ ہمارے سامنے جب کبھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کا کوئی قول یا فعل آئے تو صحابہ کرام کے عمل کی روشنی میں ہمیں یہ غور کرنا  
 چاہیے کہ اس کا مناط کیا ہے؟ وہ ہمیشہ کے لئے اور ہر حالت میں واجب  
 العمل ہے یا کسی خاص وقت اور کسی خاص موقع کے لئے ہے۔ چنانچہ  
 اسی بنا پر مفتوحہ زمین کی تقسیم کے متعلق حضرت عمرؓ کے عمل کے پیش نظر  
 امام صاحب نے حکم دیا کہ اس معاملہ میں پورا اختیار امام کو ہے وہ چاہے  
 تو مفتوحہ زمین کو تقسیم کرے یا اس کو زمین والوں کے پاس ہی رہنے  
 دے۔ امام صاحب کے برخلاف دوسرے ائمہ مثلاً امام مالک بن انسؒ  
 اور امام شافعیؒ جو کہ ان کی نگاہ اس نکتہ تک نہیں پہنچی، اس پر انہوں  
 نے خلیفہ دوم کے عمل سے قطع نظر قرآن مجید کی آیت اور عمل نبویؐ کو  
 ان کے ظاہری عمومی معنی پر قائم رکھتے ہوئے امام صاحب کا خلاف کیا  
 اور فرمایا کہ امام کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسے بہر حال غنیمت کا پانچواں  
 حصہ اللہ کے لئے مستثنیٰ کر کے باقی مجاہدین پر تقسیم ہی کرنا ہوگا۔



پس اہل ماہ اختلاف اصحاب حدیث اور اہل الرائے کے درمیان یہ امر تھا کہ اصحاب حدیث ہر حدیث کو زیادہ سخت جرح و تعدیل کے بغیر قبول کر لیتے تھے اور اس کو اس کے عام متبادر مفہوم پر ہی قائم رکھتے تھے۔ اور ان کے برخلاف اہل رائے روایت کے قبول کرنے میں بحد محتاط تھے اور ہر دوسری روایات و آثار سے اس کو منطبق کرنے کے لئے یہ معلوم کرنے کی سعی کوشش کرتے تھے کہ اس کا منشاء حکم کیا ہے؟ اصحاب حدیث اہل الرائے کے اس طریق استدلال و استخراج حکم کو ایک خاص اصطلاح میں قیاس کہتے تھے اور اس پر اہل الرائے کو مطعون کرتے تھے ورنہ جہاں تک نفس قیاس کا تعلق ہے۔ ظاہر یہ کہ علاوہ کوئی اس کا منکر نہیں تھا اور نہ ہو سکتا تھا۔

علاوہ بریں امام صاحب اور ارباب روایت میں ایک فرق یہ بھی تھا کہ مؤخر الذکر حضرات سے اگر کوئی ایسا مسئلہ پوچھا جاتا جس کا حکم وہ صراحتہً ذہن یا حدیث میں نہیں پاتے تھے تو یا تو اس کے متعلق بالکل سکوت اختیار کرتے تھے یا جواب دیتے تھے تو وہ قطعی اور حتمی نہیں ہوتا تھا۔ چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ سے بہت سے مسائل میں دو دو روایتیں ملتی ہیں۔ ان کے برخلاف امام صاحب ایک حقیقی متقن کی حیثیت سے اس نوع کے مسائل میں غورو خوض کرتے تھے۔ اور قرآن و سنت کے استنباط اور ان کے علل و مناسبات پر قیاس کر کے حتمی حکم بتاتے تھے۔ اس معاملہ میں ان کی جرأت و جہاد کا یہ عالم تھا کہ اگرچہ بعض مواقع پر خود امام صاحب سے بھی لادبی آدمی نہیں جانتا، کہنا ثابت ہے تاہم ایک مرتبہ کسی نے امام اعظم سے کہا کہ

حضرت کلا ادی کہنا تو ادا تھا علم ہے امام صاحب نے فوراً فرس کر جواب دیا۔  
 تو بس! کہنے والے کو چاہیے کہ دو مرتبہ کلا ادی کہے تاکہ اس کا علم پورا ہی ہوگا۔  
 اسی شفیق و تدقیق اور جرأت و دلیری کا نتیجہ ہے کہ احکام کی نوعیت کے اعتبار  
 سے فقہ حنفی جس قدر وسیع ہے کوئی اور فقہ نہیں۔

اب ذرا غور کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت یہ اختلاف ایک اور  
 چیز کا شاخسانہ تھا۔ بات دراصل یہی تھی جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ امام صاحب  
 کو عراق میں مختلف قوموں کے درمیان رہنے کے باعث اس کا پورا احساس  
 تھا کہ اسلام کو کس طرح غیر عربی قوموں کے لئے اس قابل بنایا جائے کہ وہ  
 اس کو عربوں کی طرح اپنائیں اور اپنے خاص قومی مزاج اور پھر عربوں کے  
 تعصب کی وجہ سے اسلام سے جو ان کو لھوڑا بہت توحش یا احساس  
 بیگانگی ہے وہ بالکل فنا ہو جائے محمد بنی عظام ان امور کا پورا احساس  
 نہیں رکھتے تھے۔ ان کا واسطہ زیادہ تر عربوں سے تھا جو اسلام کے پیغام  
 کو بالکل اپنا چکے تھے اور جس کے طفیل وہ اپنے قدیم حریفوں ایرانیوں اور  
 رومیوں پر حکومت کر رہے تھے۔ یہی مشکلات تھیں جن کا حل پیدا کرنے کیلئے  
 امام اعظمؒ نے غایت دقت نظر اور خدا داد فہم دینی کے باعث یہ راہ اختیار  
 کی۔ اور کوئی شبہ نہیں کہ یہی وہ راہ تھی جس نے غیر عربی قوموں کے لئے  
 اسلام کی دل پذیری کے دروازے کھول دیئے۔ بعض کوتاہ بین کہتے ہیں  
 کہ امام اعظمؒ وضع احکام میں غیر محتاط تھے۔ حالانکہ حق یہ ہے کہ عدم احتیاط  
 کی بناء پر نہیں بلکہ امام اعظمؒ نے جو کچھ کیا محض اس لئے کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم



نے اسلام کے متعلق جو ”الدین پُسر“ فرمایا تھا۔ امام صاحب اسی کو علی اور قانونی شکل میں ثابت کرنا چاہتے تھے چنانچہ شیخ عبد الوہاب شعرانی نے بالکل بجا فرمایا ہے۔

ثم ان ما سماه هذا  
المعترض قلة احتياط من  
الامام ابى حنيفة رضى الله  
عنه ليس هو قلة احتياط وانما  
هو تسير وتسهيل على الامة  
تبعالما بلغه عن الشارع صلى  
الله عليه وسلم فانه كان يقول  
يسر اولاً تعسر لاه  
پھر یہ معترض امام صاحب پر جو  
بے احتیاطی کا اعتراض کرتا ہو تو یہ بے  
احتیاطی نہیں ہے بلکہ دراصل تمام امت  
پر سہولت اور آسانی کرنا ہے  
کیونکہ امام صاحب کو معلوم تھا  
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے فرمایا ہے ”تم آسانی کرنا سختی  
نہ کرنا۔“

اسی سلسلہ میں حضرت سفیان ثوری اور بعض اور حضرات نے خوب فرمایا  
کہ ”علمائے اختلاف کو اختلاف مت کہو بلکہ توسعة العلماء کہو“ یعنی  
جس کو اختلاف کہا جاتا ہے اس کی حقیقت اس کے سوا کچھ اور نہیں ہے  
کہ ایک عالم کسی مسئلہ میں کتنی وسعت اختیار کرتا ہے اور دوسرا کتنی حضرت  
سفیان اور دوسرے محدثین کے اس ارشاد کی روشنی میں غور کیجئے سب  
سے زیادہ سہولت کس امام کے ہاں ہوگی؟ بے شبہ یہ اسی امام و مجتہد کے

احکام فقہیہ میں زیادہ ہوگی جو قیاس کو ایک مستقل محبت شرعی ماننا ہے اور جس نے اجتہاد عقلی کو استنباط احکام میں دخیل مانا ہے۔ اس بنا پر جہاں تک احکام کے آسان ہونے کا تعلق ہے اس وصف میں کوئی امام امام اعظم کا ہمسر نہیں ہو سکتا۔

امام صاحب کے احکام کا دوسرے ائمہ کے احکام کے ساتھ موازنہ و مقابلہ کیا جائے تو یہ فرق صاف نظر آتا ہے اور ایک شخص بین طور پر معلوم کر سکتا ہے کہ فقہ حنفی میں کتنی "چمک" ہے جو دوسرے مذاہب میں نہیں ہے۔ علماء کے علاوہ جوار و خواں حضرت اس سلسلہ میں مفصل معلومات حاصل کرنا چاہیں انھیں مولانا شبلی کی کتاب "سیرت النعمان" کا آخری باب پڑھنا چاہیئے جس میں فقہ حنفی کی خصوصیات سے مفصل بحث کی گئی ہے۔ اسی کتاب میں مولانا ایک مقام پر فقہ حنفی کی مقبولیت پر گفتگو کرتے ہوئے کس مبلغ انداز میں فرماتے ہیں۔

”امام ابو حنیفہؒ میں اس قسم کی کوئی خصوصیت نہیں تھی۔ قریشی اور ہاشمی ہونا تو ایک طرف وہ عربی النسل بھی نہ تھے۔ خاندان میں کوئی شخص ایسا نہیں گذرا تھا جو اسلامی گروہ کا مرجع اور مقتدا ہوتا۔ آبائی پیشہ تجارت تھا اور خود بھی تمام عمر اسی ذریعہ سے زندگی بسر کی۔ کوفہ جو ان کا مقام ولادت تھا گودار اسلام تھا۔ لیکن مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کا ہمسر کیونکر ہو سکتا تھا۔ بعض اتفاقی اور ناگزیر اسباب سے ارباب روایات کا ایک گروہ ان کی مخالفت پر مکرستہ تھا۔ غرض جن قبول



اور عام اثر کے لئے جو اسباب درکار ہیں وہ بالکل نہ تھے۔ باوجود اس کے ان کی فقہ کا تمام ممالک اسلامیہ میں اس وسعت اور ترقی کے ساتھ رواج پانا یقیناً اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا طریق فقہ انسانی ضرورتوں کے نہایت مناسب اور موزوں واقع ہوا تھا اور بالخصوص تمدن کے ساتھ جس قدر ان کی فقہ کو مناسب اور موزوں واقع ہوا تھا اور بالخصوص تمدن کے ساتھ جس قدر ان کی فقہ کو مناسبت تھی کسی فقہ کو نہ تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اورائمہ کے مذہب کو زیادہ تر انہی ملکوں میں رواج ہوا جہاں تہذیب و تمدن نے زیادہ ترقی نہیں کی تھی۔“ لے

پھر اسی صفحہ پر آگے چل کر لکھتے ہیں ۔

”ایجاب کے زمانہ میں جس قدر کسی فن کی حالت ہو سکتی ہے وہ اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی جو امام ابو حنیفہ کے عہد میں فقہ کو حاصل ہو چکی تھی۔ اس مجموعہ میں عبادات کے علاوہ دیوانی، فوجداری، تعزیرات، لگان، مالکداری، شہادت، معاہدہ، وراثت، وصیت اور بہت سے قوانین شامل تھے اس کی وسعت اور خوبی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ہارون الرشید عظیم کی وسیع سلطنت جو سندھ سے ایشیائے کوچک تک پھیلی ہوئی تھی۔ انہی اصول پر قائم تھی اور اس عہد کے تمام واقعات و معاملات انہی قواعد کی بناء

پرفصل ہوتے تھے :-

فقہ حنفی کی یہی وہ شاندار وبے مثال خصوصیت ہے جس پر مولانا عبید اللہ سندھی ایسا زبردست انقلابی مفکر بھی فریفتہ ہے ورنہ آج کل تو انقلابی ہونے کا پہلا زینہ یہ ہے کہ فقہ کی عظمت اور فقہاء کی جلالت شان کا انکار کیا جائے۔ دوسرے مرحلہ پر انکار حدیث کی نوبت آتی ہے۔ پھر کچھ قرآن میں بھی شکوک و شبہات پیدا ہونے لگتے ہیں اور رفتہ رفتہ اس طرح مذہب کا جو اہی گردن پر سے اتار پھینکا جاتا ہے۔ اعاذنا اللہ من شسوس النفسنا۔ مولانا نے جیسا کہ بارہا تقریریں اور تحریروں میں اظہار کیا ہے اور خود اس مجموعہ افکار میں بھی سرور صاحب نے لکھا ہے۔ مولانا کٹر قسم کے حنفی تھے اور اس پر انھیں فخر بھی تھا۔

اب اس طویل بحث کے بعد لائق ناقد نے مولانا کی نسبت جو کچھ فرمایا تھا اور جسے ہم اس بحث کے آغاز میں ہی نقل کر چکے ہیں آپ اس کو ایک مرتبہ پھر ذہن میں آجا کر لیجئے تو آپ یاد کریں گے کہ جناب ناقد نے اس سلسلہ میں دو باتیں کہی ہیں۔

(۱) ہم نہیں سمجھ سکتے کہ مولانا بچک سے کیا مراد لیتے ہیں۔

(۲) پھر اگر بچک کی کوئی تاویل کر بھی لی جائے تو قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی۔

لیکن ہم نے اوپر جو کچھ کہا ہے اس کی روشنی میں ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ بچک سے کیا مراد ہے۔ یعنی وہی جس کی تشکیل فقہ حنفی نے کی اور جس کا اعتراف اپنے پرانے سب کو ہے۔ نیز یہ کہ قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی؟ تو آپ



کو معلوم ہو ہی گیا کہ اس سے مراد فقہ حنفی ہے جو درحقیقت عجم کے مسلمانوں کا ایک قومی قانون ہے۔ یہ خود ہم اپنی طرف سے نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ خود مولانا نے اس کی صاف لفظوں میں تصریح بھی کر دی ہے اور یہ تصریح ٹھیک اسی صفحہ پر موجود ہے جہاں سے جناب ناقد نے مولانا کی عبارت نقل کی ہے۔ مگر اس کے باوجود فرماتے ہیں کہ قومی قانون کی تو کوئی توجیہ ہو ہی نہیں سکتی۔

سبحان اللہ!

وہ مجھ سے کہتے ہیں میری مان جائزہ اشد تیری شان کے قربان جائزہ مولانا نے اس قومی قانون کی نسبت تین باتیں بیان کی ہیں۔

(۱) یہ قانون وہی مقصد پر راکرے جو عربی قانون کا ہے۔

(۲) یہ قانون قومی زبان میں ہو۔

(۳) عربی قانون قومی رسم و رواج میں منتقل کیا گیا ہو۔

پہلی دو باتیں تو ایسی ہیں کہ ان پر ہمارے کرم و دست کو بھی اعتراض نہ ہوگا۔ اب رہی تیسری بات تو اس کے متعلق گزارش یہ ہے کہ فقہ حنفی کے متعلق مولانا کا خیال یہی ہے کہ اس میں قومی رسم و رواج کا اثر پایا جاتا ہے لیکن اگر مولانا کا یہ فرمانا کوئی گناہ ہے تو میں کہوں گا کہ

ایں گناہست کہ در شہر شما نیز کشند

مولانا اس جرم کے تنہا مرتکب نہیں ہیں بلکہ آپ سے پہلے مصر اور ہندوستان کے جید علماء بھی یہی لکھ چکے ہیں۔ ہم ذیل میں تین علماء کی شہادت نقل کرتے ہیں۔ سب سے پہلے شبلی مرحوم کی شہادت سنئے۔ فرماتے ہیں۔

لے ملاحظہ فرمائیے مولانا کی وہ عبارت جو ہم نے شروع میں نقل کی ہے۔

ایک مفسن جب کسی ملک کے لئے قانون بناتا ہے تو ان تمام احکام اور رسم و رواج کو سامنے رکھ لیتا ہے جو اس ملک میں اس سے پہلے جاری تھے۔ ان میں سے بعض کو وہ بعینہ اختیار کرتا ہے۔ بعض میں ترمیم و اصلاح کرتا ہے۔ بعض کی بالکل مخالفت کرتا ہے۔ بے شبہ امام ابوحنیفہؒ نے بھی ایسا ہی کیا ہوگا۔ لیکن اس حیثیت سے وہ رومن لاکے بہ نسبت ایران کے قانون سے زیادہ مستفید ہوئے ہوں گے۔ کیونکہ اولاً تو وہ خود فارسی النسل تھے اور ان کی مادری زبان فارسی تھی۔ دوسرے ان کا وطن کوثر تھا اور وہ فارس کے اعمال میں داخل تھا۔ غرض یہ امر بہر حال قابل تسلیم ہے کہ امام صاحب کو فقہ کی توضیح میں ان قواعد اور رسم و رواج سے ضرور مدد ملی ہوگی جو ان میں رائج تھے؛ لہ

شاہ فواد کے ایما سے مصر کے مستند علماء کی ایک جماعت نے کئی جہدوں میں مذاہب اربعہ کے فقہ کو مرتب کر کے شائع کیا ہے۔ اس کتاب کے حوالے اسی مضمون میں کیے جا چکے ہیں۔ استاذ عبد الوہاب خلاف جنہوں نے اس کتاب کا مقدمہ لکھا ہے وہ تو اس بھی اثر کو فقہ حنفی ہی نہیں بلکہ پورے فقہ اسلامی تک ممتد مانتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں۔

”اسلام کی وسیع فتوحات کے باعث صحابہ کرام جن میں محدثین و فقہاء بھی تھے مختلف ملکوں میں پھیل گئے ان ملکوں میں سے ہر ایک ملک کی الگ



الگ اپنی عادات اور معاملات تھے جو جزیرۃ العرب میں معروف نہیں تھے  
 ان لوگوں کا ایک مستقل مالی اور سیاسی و معاشی نظام تھا، ایران میں جو  
 عادات و نظامات تھے وہ ایرانی تہذیب اور ان کے قانون کا نتیجہ تھے  
 اسی طرح شام اور مصر میں جو عادات و قوانین رائج تھے ان کی تخلیق میں  
 رومن لا کا دخل تھا۔ اس کے برخلاف جزیرۃ العرب کی زندگی بالکل سادہ  
 اور اس قسم کے طمطراق سے الگ تھلگ تھی۔ صحابہ کرام ان ملکوں میں آ کر  
 نئے حالات و معاملات سے دوچار ہوئے تو اب ان کو اس کے سوا  
 کوئی چارہ نہیں تھا کہ جن مسائل کا ذکر صراحتہ قرآن و سنت میں نہیں تھا  
 ان کے بارہ میں اجتہاد کریں اور اپنی رائے سے کام لیں۔ لیکن یہ رائے  
 ہوئی نہیں تھی بلکہ وہ رائے ہوتی تھی جس کو قبول کرنے کی شہادت خود  
 قرآن و حدیث نے دی ہو۔ بایںہم یہ ضرور ہے کہ مجتہدین کی آرا کسی حد تک  
 اس ماحول سے متاثر ہوئی ہیں جس میں یہ حضرات تشریف فرما تھے چنانچہ  
 علماء عراق مسائل مجتہد فیہا میں اہل عراق کی ان مالوف عادتوں سے  
 متاثر ہوئے جو عرصہ دراز سے ان میں رواج پذیر تھیں۔ اسی طرح شام  
 اور مصر کے مجتہدین ان ملکوں کے عادات و ارتقاات اور ان کے  
 قومی و ملکی قوانین سے متاثر ہوئے جو رومن لا کا نتیجہ تھے اور ہونا بھی یہی  
 چاہیے تھا۔ کیونکہ اسلام اس لئے نہیں آیا کہ وہ لوگوں کی ان تمام چیزوں کو  
 یک قلم ساقط کر دے جو ان کے اخلاق اور تمدن سے تعلق رکھتی ہوں یا ان  
 کے قومی رسم و رواج میں شامل ہو۔ اسلام کا عمل یہ ہے کہ وہ ایسے مواقع پر

وہاں کی تمام عاداتوں اور رسومات کا مائزہ لیتا ہے اور پھر بعض چیزوں کو  
بے نیہا باقی رکھتا ہے۔ بعض کی بالکل مخالفت کرتا ہے اور بعض میں تہذیب  
و ترقی کر دیتا ہے۔“

اس کے بعد فاضل موصوف نے یہ طور استدلال وہی چیزیں لکھی ہیں  
جو ہم حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کے حوالے سے پہلے لکھ چکے ہیں اور اس  
کے بعد پھر تحریر کرتے ہیں۔

وهذا يفسر لنا الصلة التي  
وجدت بين القانون الروماني  
والفقه الاسلامي فقد وجد  
القانون الروماني في كثير من  
احكامه متفقاً مع ما قاله  
الفقهاء

اور اس سے اس تعلق پر روشنی پڑتی  
ہے جو رومن لا اور اسلامی فقہ کے  
درمیان موجود ہے۔ کیونکہ رومن لا  
کے بہترے احکام ایسے ہیں جو اقوال  
فقہاء کے ساتھ متفق ہیں۔

اس بیان سے بعض لوگوں کو غلط فہمی ہو سکتی تھی۔ اس لئے فاضل موصوف  
نے اس کی بھی گنجائش باقی نہیں رکھی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

”بعض محققین کو اس بنا پر یہ خیال ہو گیا ہے کہ رومن لا بھی اسلامی  
فقہ کا ایک ماخذ ہے حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ کیونکہ مجتہدین صحابہ و  
تابعین اور دوسرے فقہاء اسلام کے سامنے قرآن و حدیث کے علاوہ  
کوئی اور دوسری چیز نہیں تھی بلکہ دراصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکماء  
نازل فرمادئے ہیں جو ہر زمانہ اور ہر جگہ کے لئے قابل عمل ہیں لیکن ان



احکام میں سے بعض تو منصوص ہیں اور بعض قواعد عامہ ہیں جن پر کسی قوم کے قومی عادات و رسوم اور حالات و ظروف کو منطبق کیا جاسکتا ہے۔

علاوہ بریں مصر کے مشہور فاضل الاستاذ احمد امین نے بھی یہی بات ذرا تفصیل سے بیان کی ہے۔ چنانچہ اسی سلسلہ میں وہ لکھتے ہیں۔

”جب یہ مختلف قومیں اسلام میں داخل ہو گئیں اور ائمہ متفرق شہروں میں آباد ہو گئے تو اب ان قوموں کے ملکی و قومی عادات و خصائل اور رسم و رواج ان ائمہ پر پیش کئے گئے۔ چنانچہ عراق کے معاملات جن میں ایرانی اور سبلی وغیرہ عادات شامل تھے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے امثال پر پیش کئے گئے اور اسی طرح شام کے معاملات جن پر رومن کا اثر تھا امام اوزاعی اور یہاں کے دوسرے ائمہ اسلام پر۔ اور مصر کے معاملات جو رومی اور قانون مصر دونوں کے زیر اثر تھے۔ حضرت لیث بن سعد اور امام شافعی وغیرہ پر پیش کئے گئے۔ علیٰ ہذا القیاس اس صورت میں ان ائمہ اسلام کا عمل یہ تھا کہ انہوں نے ان غوائد و عادات کو تسلیم کر لیا۔ یعنی قواعد اسلام کے پیش نظر ان امور و مسائل میں غور و خوض کیا۔ اور پھر بعض چیزوں کو باقی رکھا بعض کا بالکل انکار کر دیا۔ اور بعض کو معتدل کر دیا۔ اور کوئی شے نہیں کہ یہ ایک وسیع دروازہ ہے جس سے شریعت برہمتی اور چھو لیتی پھلتی ہے۔“

مولانا شبلی اور علمائے مصر کے ان بیانات کو پڑھئے اور پھر مولانا ندوی نے قومی قانون کی تشریح میں جو کچھ کہا ہے اس کا مطالعہ کیجئے تو صاف معلوم ہوگا کہ مولانا اسی اس حد سے آگے نہیں بڑھے ہیں، ورنہ جس شخص کو ٹرکی اور ماسکو سے اس درجہ متاثر اور مرعوب بتایا جاتا ہے اس کے قلم اور زبان کی کبھی تو یہ نکلنا چاہیے تھا کہ ”ترکوں نے بہت اچھا کیا کہ سوئزرلینڈ کے قانون کو اپنا قانون بنا لیا۔“ بات دراصل یہی ہے کہ مولانا جب قومی قانون کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے ان کی مراد کوئی غیر قرآنی اور غیر اسلامی قانون نہیں ہوتا۔ بلکہ نسو مافقہ حنفی اور عموماً دوسرے مذاہب فقہ مراد ہوتے ہیں جن میں قومی و ملکی عادات و رسوم کو شریعت اسلام کے مطابق کیا گیا ہو چنانچہ صاف صاف فرماتے ہیں۔

”عربوں کے علاوہ غیر عرب قومیں بھی مسلمان ہو گئیں تو قرآن کی عمومی تعلیم اور اس کی مجازی تعبیر کی روشنی میں فقہ کے دوسرے مذاہب وجود میں آئے۔ اب اسلام ایک قوم تک محدود نہ رہا تھا بلکہ دنیا کی دوسری بڑی قومیں بھی مسلمان ہو چکی تھیں۔ اس لئے ہر قوم اور ہر ملک میں وہاں کے خاص حالات اور طبی رجحانات کے مطابق فقہ کے مذاہب بنے۔“ (ص ۲۲۲)

اس موقع پر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ بے شبہ مولانا کا طر حنفی تھے لیکن ان میں جمود بالکل نہیں تھا۔ وہ یہ چاہتے تھے کہ جس طرح دوسری صدی ہجری کے اوائل میں علمائے عراق اور دوسرے فقہانے اس زمانہ کے حالات کے پیش نظر قرآن اور سنت کی روشنی میں ایک مجموعہ احکام و مسائل



مرتب کیا۔ اسی طرح انھیں خطوط پر اب ہندوستان کے علماء کو جدید مسائل کو حل کرنے کے لئے ایک مجموعہ احکام مرتب کرنا چاہیے

یہی وجہ ہے کہ مولانا دہلی کو ہندوستان کا بغداد یا دمشق کہتے ہیں اور موجودہ زمانہ کے حالات کا جو مختلف قوموں کی باہمی معاشرت و یکجائی کی وجہ سے پیدا ہو گئے ہیں، اس عہد کے حالات سے مقابلہ کرتے ہیں۔ محترم ناقد نے مولانا کی یہ عبارت بھی (معارف ص ۱۸۰) نقل کی ہے اور اس پر بھی ان کا وہی ریمارک ہے جو وہ اندھا دھند مولانا کے ہر بیان پر کرتے آئے ہیں یعنی ”ایک قومی نعرہ اور سن یحییٰ، نعرہ ہے نو وطن پرستانہ مگر زبان علم و حکمت کی اختیار کی گئی ہے“۔ یا للعجب !

ہر ایک بات پر کہتے ہو تم کہ تو کیا ہے  
نہیں کہو کہ یہ اندازِ گفت گو کیا ہے

”جدید تدوین احکام اسلام“ کے متعلق مولانا کا یہ خیال نیا نہیں۔ آج ہر ایک روشن خیال اور بیدار مغز عالم اس ضرورت کو بڑی شدت سے محسوس کر رہا ہے، حکیم شرق ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم اس کام کو اسلام کی سب سے زیادہ اہم خدمت سمجھتے تھے۔ چنانچہ ۱۹۲۷ء میں حضرت الشاذ مولانا سید محمد انور شاہ الکشمیری رحمۃ اللہ علیہ دیوبند سے الگ ہوئے اور ڈاکٹر صاحب کو اس کا علم ہوا تو انہوں نے خود مجھ سے لاہور میں فرمایا تھا کہ میں تو شاہ صاحب کی اس علیحدگی سے بہت خوش ہوا۔ کیونکہ اب وہ وہ کام کر سکیں گے جس کی اس زمانہ میں سب سے زیادہ ضرورت ہے

اس کے بعد فرمایا کہ ایک چیز میں جاننا ہوں، اسے شاہ صاحب نہیں جانتے اور ایک چیز شاہ صاحب جانتے ہیں اور میں اس میں دستگاہ نہیں رکھتا اب میں کوشش کروں گا کہ کسی طرح حضرت شاہ صاحب لاہور میں مستقل قیام فرمائیں۔ پھر میں ان کو تبادلوں گا کہ موجودہ زمانہ کے مقتضیات و مسائل کیا ہیں؟ اس کے بعد شاہ صاحب کا کام ہو گا کہ وہ ان کا اسلامی حل بتائیں اس طرح میں اور شاہ صاحب دونوں مل کر کام کریں گے۔

ڈاکٹر صاحب مرحوم حضرت شاہ صاحب سے غایت درجہ عقیدت و ارادات رکھتے تھے۔ اور خود حضرت شاہ صاحب بھی ڈاکٹر صاحب کے علم و فضل اور ان کے اسلامی جذبات کی بڑی قدر کرتے تھے۔ دونوں میں باہمی خط و کتابت کا سلسلہ بھی جاری تھا اور کسی مرتبہ راقم الحروف کو بھی درمیان میں سفارت کا کام انجام دینا پڑا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اس ارشاد اور خواہش کے مطابق حتیٰ اوسع بڑی کوشش کی مگر حالات ایسے پیش آئے کہ حضرت شاہ صاحب لاہور کو اپنا مقام نہ بنا سکر ڈاکٹر صاحب نے ان خیالات کا اظہار انگریزی کے چھٹے لکچر میں بھی کیا ہے اور اس میں مشورہ دیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے طریق اجتہاد کے مطابق ہی کام کرنا چاہیے۔ لے



## سنت

اس بحث کے ذیل میں جناب ناقد نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ مولانا کے نزدیک سنت میں بھی تبدیلی ہو سکتی ہے (ص ۱۷۷) حالانکہ یہ بھی ایک مغالطہ ہی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ مولانا بعض محدثین کی طرح اول تو حدیث اور سنت میں فرق کرتے ہیں اور پھر سنت میں بھی اس بات کا فرق کرتے ہیں کہ بعض سنن تشریحی ہیں اور بعض غیر تشریحی۔ مولانا نے یہ فرق و امتیاز قائم کر کے کسی بدعت کا ازیکاب نہیں کیا بلکہ حضرت عمرؓ کے اجتہادات، امام ابو حنیفہؒ اور زین العابدینؓ کا طریق اجتہاد سب اسی بات کی دلیل ہیں۔ اسی بنا پر حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

”بعض احادیث وہ بھی ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اعمال و اقوال کا ذکر ہے جو آپ سے عادتاً اور اتفاقاً صادر ہوئے ہیں عبادت اور قصداً نہیں ہوئے اور بعض وہ احادیث ہیں جن میں کسی مصلحت جزئی کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے۔ یہ تمام امت کے لئے لازم نہیں ہیں۔“

اس نوع کی سنن کے علاوہ جو اور سنن ہیں اور تشریعی ہیں ان میں بھی دو قسم کے سنن ہیں۔

(۱) ایک وہ جن کا حکم قرآن کے احکام کی طرح ابدی اور دائمی ہے یہ وہ سنن ہیں جن میں قرآن مجید کے محل احکام کی تبیین کی گئی ہے۔ مثلاً صلوٰۃ صوم۔ زکوٰۃ اور حج وغیرہ سے متعلق احادیث ان سنن کے حکام ہر زمانہ اور ہر مکان کے لئے ہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص نماز، روزہ اور زکوٰۃ و حج کی حقیقت ان احادیث سے الگ ہو کر متعین کرے۔

(۲) ان کے علاوہ بعض سنن و احادیث وہ ہیں جن میں احکام تا بیدی بیان نہیں کئے گئے ہیں۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ کے اسیروں کو کبھی غلام بنایا، کبھی معاوضہ لے کر آزاد کر دیا اور کبھی انھیں یوں ہی آزاد دی دے دی تو ظاہر ہے کہ اس نوع کے احکام ابدی نہیں ہیں بلکہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام کو اختیار ہے وہ اسیرانِ جنگ کے



ساتھ چاہے یہ معاملہ کرے یا وہ کسی ایک حکم کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ بس وہی ہمیشہ قائم رہے گا۔

اس موقع کے بعد اب مولانا کے افکارِ سنت کے متعلق پڑھتے تو خود مولانا کے الفاظ میں مولانا کے نزدیک سنت کی حقیقت یہ ثابت ہوگی۔

(۱) ”ہمارے نزدیک حدیث یا سنت اس زندگی کی تصویر پیش کرتی ہے جو قرآن کی تعلیمات کی بدولت وجود میں آئی۔ اب اگر قرآن کو اس کے علی نتیجہ سے الگ کر کے پڑھتے تو ذہنی پریشانی اور انتشار کے سوا کچھ حاصل نہ ہوگا۔“ (ص ۲۲۵)

(۲) ”حدیث دراصل قرآن سے مستنبط ہے اور فقہ حدیث سے مستنبط کی گئی ہے۔“ (ص ۲۲۳)

جیسا کہ گذر چکا ہے مولانا فقہ کے مذاہب اربعہ کو درست و ٹھیک مانتے ہیں۔ لیکن اب سنئے کہ مولانا کے نزدیک بھی فقہ کے ان مذاہب کے اصل بنیاد حدیث پر ہی ہے فرماتے ہیں۔

”مولانا امام مالک ایسی مرکزی کتاب ہے جس پر تمام فقہاء اور محدثین متفق ہیں۔“ (ص ۲۲۲)

”یہی سارے فقہی مذاہب کی اصل ہے۔“ (ص ۲۲۲)

ایک جگہ فرماتے ہیں۔

”قرآن کی عمومی تسلیم اور اس کی مجازی تعبیر کی روشنی میں فقہ کے دوسرے مذاہب وجود میں آئے۔“ (ص ۲۲۲)

بھرا دے آگے چل کر فرماتے ہیں ۔

”آگے چل کر جب دوسری قومیں مسلمان ہوئیں تو انہوں نے موطا کی مدد سے اپنے اپنے ملک کے لئے اور فقہی قوانین بنائے اور جہاں کہیں مناسب سمجھا اپنی قومی خصوصیات کی وجہ سے اس میں تبدیلیاں بھی کیں۔“ (ص ۲۴۷)

ان تمام متفرق بیانات سے یہ بالکل صاف ظاہر ہوتا ہے کہ سنت من حیث المجموع مولانا کے نزدیک بھی محبت اور اصل دین و اساس تشریع پر رہا مولانا کا یہ فرمانا کہ ”اس میں تبدیلیاں بھی کیں“ یا سنت کو تہیدی قانون کہنا تو کوئی شبہ نہیں کہ اس سے مراد تمام سنن نہیں ہیں بلکہ صرف وہ سنن ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کے خاص حالات کے پیش نظر کسی وقتی مصلحت کی بنا پر احکام ارشاد فرمائے تھے اور بعد میں حضرت عمرؓ وغیرہ دقیق النظر صحابہؓ نے اور ان کے بعد امام ابو حنیفہؒ ایسے مجتہدین نے تنقیح کر کے ان کی اصل نوعیت بتا دی۔ مثلاً تقسیم ارض مفتوحہ غسل جمعہ، عورتوں کا مسجدوں میں عیدین کے لئے جانا۔ ام ولد کی بیع۔ نماز تراویح۔ تعین جزیہ تشخیص خراج وغیرہ اس نوع کی احادیث و سنن کے متعلق مولانا یہ فرماتے ہیں کہ یہ سب روایتیں صحیح ہیں۔ لیکن ان میں جو احکام بیان کئے گئے ہیں وہ ابدی نہیں ہیں۔ البتہ ان سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے قانون کو بنیاد قرار دے کر اس زمانہ کے حالات کے پیش نظر اس قرآنی قانون کو



کس طرح عملی شکل دی اور اس سے کس طرح ایک ”جما زبئی“ سو ساعی قائم کی۔  
مولانا اسی کتاب میں صاف لفظوں میں فرماتے ہیں کہ جو شخص قرآن کو سنت  
کے بغیر سمجھنا چاہتا ہے وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اس طرح  
جیسے سمجھنے کے وہ داعی انتشار میں مبتلا ہو جائے گا۔

پس کوئی شبہ نہیں کہ مولانا سنت سے وہی عقیدت رکھتے ہیں جو ایک  
صحیح العقیدہ مسلمان کو ہونی چاہیے اور اسی بنا پر محدثین کی کوششوں کے بڑے  
شکر گزار اور مداح ہیں۔

البتہ سنت کے سلسلہ میں مولانا کی تقریر سے ایک یہ بات مترشح ہوتی  
ہے کہ مولانا کے نزدیک موطا امام مالک کا مرتبہ صحیح بخاری سے بھی اونچا  
ہے۔ تو اس میں شک نہیں کہ مولانا کا یہ خیال محدثین کرام کی اکثریت کے فیصلہ  
کے خلاف ضرور ہے لیکن مولانا اس میں منفرد نہیں بعض جلیل القدر ائمہ حدیث  
بھی اسی کے قائل ہیں۔ مثلاً یحییٰ علی من لد البصیرۃ فی علم الحدیث  
پھر موطا امام مالک کی منزلت دیر تری کی وجہ مولانا نے بیان کی ہے وہ اسکی  
اسانید کا سلسلہ زریں ہونا ہی اور کوئی شبہ نہیں کہ یہ امام مالک رحمۃ اللہ کا ایک ایسا  
خاص ہے جس میں ارباب صحاح ستہ میں کوئی ان کا ہمسر نہیں ہو سکتا۔

بہرحال مولانا کے موطا امام مالک کو صحیح بخاری کی جی فصل و برتر ماننے سے ہمارے ان  
دوستوں کو ضرور عبرت ہونی چاہیے۔ جو یہ کہتے ہیں کہ مولانا حنفی تھی بھی تو محض اپنی عصبیت  
پرستی کی وجہ سے یعنی اسلئے کہ امام ابو حنیفہؒ عربی نہیں بلکہ عجمی تھے انکو سوچنا چاہیے کہ امام بخاریؒ بھی  
تھے اور امام مالکؒ خالص عربی۔ پھر مولانا موطا امام مالکؒ کو صحیح بخاری پر کیوں فوقیت دیتے ہیں۔

# احکام قرآن کی ابدیت

محترم ناقد بر سبیل ترقی فرماتے ہیں ۔

سنت مولانا کے نزدیک حجازی یا مدنی سوسائٹی کی ترجمان ہے اس کو اس میں تبدیلی ہو سکتی ہے ۔ یہ نظیر عنایت سنت پر ہی بس نہیں کرتی بلکہ اس کے بعد ایک قدم آگے بڑھ کر وہ قرآن کے احکام کو بھی ابدی اور عالمگیر نہیں مانتے ” (معارف ص ۱۰۰)

یہ تو ہے ناقدانہ دعویٰ۔ اب اس کی دلیل سنئے۔ اس کے لئے پہلے لائق دوست سرور صاحب کی حسب ذیل عبارت نقل کرتے ہیں۔  
” مولانا کے نزدیک بھی قرآن میں کہیں کہیں جو احکام ہیں وہ دراصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں، ان احکام کو اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالمگیر ماننا صحیح نہیں۔ عرب کے خاص حالات میں قرآن کے عمومی پیغام کو صرف ان احکام کے ذریعہ ہی عملی صورت دی جاسکتی تھی۔“ (ص ۲۵۴)



اس بحث میں پہلی بات ملاحظہ کے قابل تو یہ ہے کہ مولانا کے بیان میں صاف صاف ”کہیں کہیں“ کا لفظ موجود ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر قرآن کے بعض احکام اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالمگیر نہیں بھی ہیں تو وہ ”کہیں کہیں“ ہی ہیں یعنی شاذ و نادر کا حکم رکھتے ہیں۔ اور ”النادر“ کا معنی ”مستلک“ لائق ناقد نے اس کو عام اور مطلق کر دیا۔ اور یہ سمجھ بیٹھے کہ ”مولانا قرآن کے احکام کو بھی ابدی اور عالمگیر نہیں مانتے۔“

اب رہی یہ بات کہ جناب ناقد کے بیان سے قطع نظر خود مولانا کا یہ بیان کہاں تک صحیح ہے؟ تو گزارش یہ ہے کہ مولانا نے ”کہیں کہیں“ کی تفصیل نہیں کی، اور نہ یہ بتایا کہ وہ احکام کون سے ہیں، البتہ احکام اور تفسیر و حدیث کی کتابوں کے مطالعہ سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے، کہ قرآن مجید میں بعض احکام ایسے یقیناً ہیں جن کا مفہوم اگرچہ عام ہے لیکن بایں بعض بعض اہل صحابہؓ نے ان کو ایک خاص وقت اور ایک مخصوص حالت کے ساتھ مختص مانا ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں مصارفِ زکوٰۃ کے بیان میں

انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیہا والمولفۃ قلوبہم  
 زکوٰۃ صرف حق ہے مفلسوں اور  
 محتاجوں کا، اور زکوٰۃ کے کام پر جانے  
 والوں کا اور جن کا دل پر جانا منظور ہو۔

اس آیت میں غور کیجئے کلمہ ”انما“ کے ساتھ جن لوگوں پر زکوٰۃ کی رقم خرچ ہونی چاہیئے ان کی تعین و تخصیص کی جاتی ہے اور اس فہرست میں مولفۃ القلوب کو بھی شامل رکھا جاتا ہے۔ جہاں تک قرآن مجید کے سیاق و

سباق کا تعلق ہے اس معاملہ میں وقت اور زمان کی کوئی قید نہیں ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کے باوجود بعض خاص خاص صحابہ جن میں حضرت عمرؓ کو سر فہرست سمجھنا چاہیے۔ ان کی رائے یہی تھی کہ تالیف قلب کے لئے زکوٰۃ کی رقم کا بعض لوگوں پر خرچ کرنا صرف اس وقت تک کے لئے جائز تھا جب تک مسلمان گنتی میں کم، اور طاقت میں کافروں کے بالمقابل کمزور تھے۔ لیکن فتح مکہ کے بعد جب اسلام کی عظمت اور مسلمانوں کی شوکت و قوت ناقابل زوال بنیادوں پر قائم ہو گئی تو اب اس کی اجازت نہیں ہو سکتی کہ زکوٰۃ کی رقم کا کوئی حصہ بھی تالیف قلب کی غرض سے کسی پر خرچ کیا جائے۔

حضرت عمرؓ اس معاملہ میں کس درجہ تشدد اور اپنی اس رائے میں کس قدر مضبوط تھے اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ عیینہ بن حصن اور قرع بن حابس یہ دونوں شخص مولفۃ القلوب میں سے تھے جن کو ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ یا مال غنیمت میں سے ایک حصہ دلوا چکے تھے، جس پر قریش اور انصار کو ناگواری بھی ہوئی تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں ایک دفعہ یہ دونوں خلیفہ اولؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور درخواست کی کہ ہمارے نزدیک ایک شور زمین ہے جس میں نہ گھاس اُگتی ہے اور نہ اس سے کوئی اور نفع حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اگر آپ مناسب خیال فرمائیں تو وہ زمین ہم دونوں کو دیدے۔ حضرت ابوبکرؓ نے اس درخواست کو قبول فرمایا اور زمین ان دونوں کے نام لکھ دی اور خود اپنی شہادت پر دائہ جاگیر پر ثبت بھی فرمادی۔



اب یہ لوگ اس دستاویز کو لے کر حضرت عمرؓ کے پاس آئے تاکہ آپ بھی اس پر اپنی تصدیق ثبت کر دیں۔ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے دستاویز کا مضمون پڑھا تو غرور و غضب سے ان لوگوں کے ہاتھ سے حصین لی پھر اس پر تھوکا اور اس طرح جو کچھ دستاویز میں لکھا تھا اُسے حرف غلط کی طرح مٹا دیا۔ یہ لوگ پھر اور یکے مسلمان تو تھے نہیں حضرت عمرؓ کی اس حرکت پر براہِ فرختہ ہو گئے اور شانِ فاروقی میں بدتمیزی اور گستاخی سے پیش بھی آئے۔ لیکن احکام و نصویر اسلام کے محرم خاص کے سامنے ان کی کیا بیش جاسکتی تھی حضرت عمرؓ نے ان کو ڈانٹ پلاتے ہوئے فرمایا ”ہاں یہ صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تم دونوں کے قلب کی تالیف فرماتے تھے مگر اسلام اس وقت تک سرفراز نہیں ہوا تھا۔ اب اللہ نے اسلام کو اس طرح کی چیزوں سے بے نیاز کر دیا ہے۔ تم جاؤ اور اب جو کچھ تم کر سکتے ہو کر دیکھو۔“

یہ روایت یہیں پر ختم ہو جاتی ہے۔ اب بکر حصانؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے اپنے فیصلہ کے خلاف حضرت عمرؓ کے اس فعل پر خاموشی اختیار فرمائی اور آپؐ کوئی باز پرس نہیں کی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کا خیال بھی یہی تھا کہ اسلام کی سرفرازی اور سر بلندی کے بعد اب مولفۃ القلوب کو کوئی حصہ نہیں ملنا چاہیے۔ لیکن قرآن میں حکم عام تھا کسی خاص زمانہ سے اس کی تخصیص نہیں تھی۔ اس بنا پر آپؐ اجتہاد کی گنجائش نہیں پاتے تھے اور اسی وجہ سے آپؐ نے ان دونوں کی درخواست پر زمین ان کے نام لکھ دی تھی۔ لیکن بعد میں حضرت

عمر کا فعل دیکھ کر آپ کو تنبیہ ہو اور آپ حضرت عمرؓ کے ہم خیال و ہم رائے ہو گئے۔ ۱۰

اسی بنا پر جابر بن عامر کا بیان ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں مولفۃ القلوب کو حقے دلائے جاتے تھے مگر

فلما استخلف ابو بکر انقطع  
الرؤس۔ ۱۱

جب ابو بکر خلیفہ ہو گئے تو یہ پرچاری  
رقموں کا سلسلہ ختم ہو گیا۔

اسی طرح قرآن مجید میں ایک آیت ہے

من كان يريد حرث الآخرة  
نزوله في حرثه ومن كان  
يريد حرث الدنيا نونه  
منها وماله في الآخرة من  
نصيب۔

جو لوگ آخرت کی کھیتی کا ارادہ کرتے  
ہیں ہم ان کے لئے اس کھیتی میں اضافہ  
کر دیتے ہیں اور جو لوگ دنیا کی کھیتی کا ارادہ  
کرتے ہیں ہم ان کو وہ دیتے ہیں اور آخرت  
میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔

۱۲ احکام القرآن ج ۳ ص ۵۳ ۱۳ ایضاً

مگر ہے کسی کو یہ خیال ہو کہ آیت میں ذکر تو مصارفِ زکوٰۃ کا ہے اور حضرت عمرؓ کے فعل کا تعلق زکوٰۃ کی رقم سے ہے نہیں تو یہ واضح رہنا چاہیے کہ صاحب احکام القرآن نے حضرت عمرؓ کا یہ اثر اسی مصارفِ زکوٰۃ والی آیت کے ماتحت نقل کیا ہے اور اس روایت ان فقہاء کے استدلال میں پیش کیا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اب مولفۃ القلوب کو مصارفِ زکوٰۃ میں شامل نہیں مانتے۔



اس آیت کا عموم مفہوم اس بات کا اقتضا کرتا ہے کہ نماز پڑھانے اور قرآن و حدیث کی تعلیم دینے پر معاوضہ لینا بالکل ناجائز ہونا چاہیے۔ چنانچہ اسی آیت سے استدلال کر کے علماء متقدمین نے اس کا فتویٰ دیا بھی ہے۔ ابو بکر جصاصؒ اس آیت کو نقل کر کے لکھتے ہیں۔

ومن اجل ذلك قال صحابنا  
لا يجوز الاستيحاء على الحج و  
فعل الصلوة وتعليم القرآن  
وسائر الاعمال التي شرطها الله  
تفعل على وجه القربة له  
اسی وجہ سے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ  
حج نماز اور تعلیم قرآن و حدیث اور دوسری افعال جنکی  
شرط یہ ہے کہ ہم ان کو اللہ کا قرب حاصل  
کرنے کے لئے کریں ان میں سے کسی پر  
اجرت لینا جائز نہیں ہے۔

لیکن جب متاخرین فقہانے دیکھا کہ اگر امامت نماز اور تعلیم قرآن پر اجرت  
لینے کو ممنوع کرنے سے سخت دشواری پیش آنے کا اندیشہ ہے اور اس کا بھی  
ہے کہ اگر علماء دوسرے ذرائع سے روپیہ کمانے میں مصروف ہو گئے تو کہیں  
یہ سلسلہ خیر بالکل منقطع نہ ہو جائے، تو اب ان حالات کے ماتحت ان کو تعلیم  
قرآن وغیرہ پر اجرت لینے کے جواز کا فتویٰ دینا پڑا۔ چنانچہ حافظ ابن قیمؒ  
نے (اعلام الموقعین ج ۳ میں) یہ اور اس قسم کے اور دوسرے مسائل پر  
تفصیل سے بحث کی ہے۔

اگر احکام فقہیہ کا تتبع کیا جائے تو ایک دو نہیں اس قسم کے احکام

بکثرت ٹہیں گے کہ قرآن و حدیث سے ان کی عمومیت متبادر ہوگی مگر فقہاء نے ان کو ایک خاص زمانہ اور وقت اور ایک مخصوص ماحول کے ساتھ مختص کر دیا ہے۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے علم دیا کہ عورتوں کو عید گاہ لے جایا کرو۔ لیکن حضرت عائشہؓ نے بعد میں فرمایا کہ عورتوں میں وفات نبوی کے بعد بن سنور کر یا ہر نکلنے کا جو شوق پیدا ہو گیا ہے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کو دیکھ لیتے تو ہرگز یہ حکم نہ دیتے۔ اس سے ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ایک خاص ماحول سے تعلق رکھتا تھا۔

اگر ہمارے لائق دوست مولانا کی عبارت ٹھنڈے دل سے اور مولانا کے خلاف سوزن سے الگ ہو کر پڑھتے تو انھیں صاف نظر آتا کہ مولانا کا مشاء دراصل ناسخ و منسوخ کے مسئلہ پر روشنی ڈالتا ہے جیسا کہ فاضل ناقد کو معلوم ہوگا۔ نسخ کا مسئلہ ایک نہایت اہم اور عجیبہ مسئلہ ہے (راقم الحروف نے فہم قرآن میں اس پر کسی قدر تفصیل سے بحث کی ہے) بعض علماء تو اس معاملہ میں اس حد تک آگے بڑھ گئے ہیں کہ وہ نسخ کو ابدالِ علم یا ابطالِ حکم کے معنی میں لیتے ہیں اور لطف یہ ہے کہ اس کے معنی کے اعتبار سے سنت کو بھی آیت کے لئے نسخ تسلیم کرتے ہیں حالانکہ حق یہ ہے جیسا کہ ابوسلمہ صنفانی نے لکھا ہے اور امام رازی نے موصوف کی جو عبارتیں اس سلسلہ میں پیش کی ہیں، ان سے خود امام رازی کا رجحان بھی ادھر ہی نظر آتا ہے۔ قرآن میں نسخ بمعنی ابطالِ حکم بالکل نہیں ہے بلکہ بات دراصل یہی ہے کہ بعض احکام کسی آیت میں عمومی مفہوم رکھتے ہیں اور دوسری آیات ہیں ان کی تخصیص



کردی گئی ہے۔ کہیں ایک حکم مطلق ہے اور دوسری جگہ اس کو مقید کر دیا گیا ہے۔  
بہر حال اصول فقہ کا ایک مبتدی طالب علم بھی جانتا ہے کہ نسخ کی تین  
قسمیں بیان کی جاتی ہیں۔ منسوخ التلاوة والحکم، منسوخ التلاوة فقط اور  
منسوخ الحکم فقط۔

اب غور کرنے کی بات یہ ہے کہ جس آیت کو منسوخ الحکم کہا جاتا ہے اس  
کا مفہوم کیا ہے؟ کیا وہ حکم سرے سے اور ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جاتا ہے  
یا وہ چونکہ ایک خاص ماحول سے متعلق ہوتا ہے اس لئے جب وہ ماحول  
باقی نہیں رہتا تو وہ حکم بھی باقی نہیں رہتا اور اسکی جگہ کوئی اور دوسرا حکم آ جاتا ہے یا اسے  
نزدیک نسخ اسی دوسرے معنی کے اعتبار سے ہے اور بس جہاد اور  
مصالحیت سے متعلق جو آیات میں اور جن میں علماء کرام نے نسخ مانا ہے  
وہ اسی قبیل سے ہیں۔ دونوں نوع کی آیات کے احکام اپنی جگہ پر باقی ہیں  
اس میں سے کسی ایک حکم کی آیت کو دوسری آیت کے لئے نسخ کہنا اس  
معنی کے اعتبار سے درست نہیں ہے کہ منسوخ آیت کا حکم اب بالکل باقی  
ہی نہیں رہا۔

اب اس تقریر کے بعد مولانا سندھی کا بیان پڑھئے تو صاف نظر آتا ہے  
کہ مولانا کا مطلب یہی ہے اور اس سے تجاوز کر کے انہوں نے کوئی ایسی  
بات نہیں کہی ہے جو غیر اسلامی ہو۔ اور عقیدہ صحیحہ کے خلاف ہو، چنانچہ  
مولانا کے الفاظ دراصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں اور اسی حقیقت  
کی غمازی کر رہے ہیں۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مولفۃ القلوب

کو زکوٰۃ میں سے حصہ دلانا اور قرآن مجید کا مصارفِ زکوٰۃ میں اس گروہ کو شامل رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ اگرچہ مسلمانوں کی طاقت و قوت اور اسلام کی شوکت و حشمت کے زمانہ میں اس کی ضرورت نہیں ہے کہ بیت المال میں سے مالیفِ قلب کے لئے کسی کو کوئی رقم دی جائے لیکن اگر مسلمانوں پر پھر بھی کوئی ایسا وقت آجائے جب کہ وہ اپنی اجتماعی طاقت میں اضافہ کرنے کے لئے بعض لوگوں پر کچھ رقم بہ طور مالیفِ قلب خرچ کرنے کی ضرورت ہو تو اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل جو قرآن کے حکم کے لئے بتدریج بیان و تفسیر ہے۔ ایک مثال کا کام دیکھا اور بے شبہ امام کو حق ہو گا کہ وہ اس مثال کی روشنی میں بیت المال کی کچھ رقم پروپینڈہ پر بھی خرچ کرے۔

محترم ناقد کو معلوم ہو گا کہ آج کی دنیا میں پروپینڈہ کو کیا اہمیت حاصل ہے، شاید موجودہ ہولناک ترین آلاتِ جنگ اتنے موثر نہیں ہیں جس قدر کہ ایک حربہ ہے۔ اور اسی وجہ سے ہر مستحارب قوم اس مذہب بے تحاشہ روپیہ خرچ کر رہی ہے۔ پس اگر مسلمانوں کو بھی اپنی ملی و قومی حفاظت کے لئے اس حربہ سے کام لینا ناگزیر ہو جائے تو بے شبہ انھیں اس سے کام لینا چاہیے۔

اسی بنا پر مولانا فرماتے ہیں کہ یہ ان احکام کو اپنی شکل میں ابدی اور عالمگیر مانتا صحیح نہیں، یعنی یہ احکام ابدی اور عالمگیر تو ضرور ہیں لیکن "اپنی خاص شکل" میں نہیں بلکہ حالات اور ماحول کے اقتضا پر سے ان کی عملی شکل



بدلتی رہے گی۔ اس بدلی ہوئی شکل کو پہلی شکل کا نقیض نہیں کہا جاسکتا کیونکہ تناقض کے تحقق کے لئے وحدت موضوع و مکان ضروری ہے اور یہاں جب موضوع اور مکان ہی مختلف ہو گئے تو پھر دونوں میں تناقض کہاں رہا۔

اس موقع پر مولانا سندھی کی ایک ستم ظریفی کی داد دینے بغیر آگے بڑھنے کو جی نہیں چاہتا۔ یہاں معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مرحوم کو پہلے سے ہی اس کا اندیشہ تھا کہ ان کی سب سے زیادہ مخالفت وہ حضرات کریں گے جو مولانا شبلی کو ”حجۃ الاسلام“ لکھتے ہیں۔ اس بنا پر انہوں نے یہ کیا ہے کہ ان مباحث میں وہ مولانا شبلی کا حوالہ دیتے چلے گئے ہیں اور بتے کلف ان کی عبارتوں پر عبارت میں نقل کی ہیں۔ انتہایہ ہو کہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کے علوم و حکم کا جامع و ماہر ہونے کے باوجود مولانا نے اس موقع پر حجۃ اللہ الباقیہ کی جو عبارتیں نقل کی ہیں وہ بھی مولانا شبلی کے حوالہ سے اور ان کے اردو ترجمہ کی شکل میں نقل کی ہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس جگہ جو کچھ مولانا سندھی نے کہا ہے مولانا شبلی کی ہی زبان سے کہا ہے۔ خود اپنی طرف سے بہت کم بولے ہیں۔ اب اگر ان کے ناقدین کرام واقعی دیانتدار ہیں تو ان کو سب سے پہلے مولانا شبلی سے اپنی بیزاری کا اظہار کرنا چاہیے۔

حدود و اتفاقات اور شعائر کی بحث میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کی جو عبارت پہلے کہیں گزر چکی ہے۔ مولانا شبلی اس کو الکلام

میں نقل کر کے حسب ذیل نقطوں میں اپنا خیال ظاہر فرماتے ہیں۔

”اس اصول سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ شریعت اسلامی میں چوری، زنا، قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینہا اور مخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے۔“

اس معاملہ میں مولانا شبلی کا جو رجحان اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مولانا مرحوم نے ”الکلام“ میں حضرت شاہ صاحب کی مذکورہ بالا جو عبارت نقل کی ہے اس کا آخری فقرہ انہوں نے ترک کر دیا ہے اور نہ کہیں اردو ترجمہ میں اس کا ذکر کیا ہے وہ آخری فقرہ یہ ہے :-

وَبَقِيَ عَلَيْهِمْ فِي  
الْجَمَلَةِ  
فِي الْجَمْعِ يَهْدُوهُ غَيْرُهُ آخِرِينَ بِرَبِّهِ بَانِي  
اور برقرار رہیں گی۔

مولانا سندھی کو ”سَيُعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا آتَى مُنْقَلِبٍ يَتَقَلَّبُونَ“  
کی وعید الہی کا مستحق بنانے والوں کو سوچنا چاہیے کہ حدود کے متعلق مولانا شبلی کا یہ ارشاد کہیں آیت ذیل کے ماتحت تو نہیں آتا ہے۔

تَلَا حَدِّدَ اللَّهُ فَلَا تَعْتَدُوا  
هَذَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ  
فَاُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ  
یہ اللہ کے حدود ہیں، ان کو تجاوز نہ  
کرو! اور جو لوگ اللہ کے حدود کو تجاوز  
کرتے ہیں، پس وہی ظالم ہیں۔

ہمارے دوست جس کو مولانا سندھی کا تجدد کہتے ہیں۔ اگر واقعی یہ کوئی



غیر اسلامی اور مذہبِ محمد دے تو میں بدلائل ثابت کر سکتا ہوں کہ مولانا شبلی اور ان حضرات کے مسلم "عارف" ڈاکٹر اقبال، عمل سے قطع نظر عقیدہ یہ دونوں بزرگ جن کا واقعی میں بڑا احترام کرتا ہوں اور جن کی علمی و ادبی تفصیلت اور بزرگی کا میں دل سے قائل ہوں، اس معاملہ میں مولانا سندھی سے بھی دو چار قدم آگے ہی ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ مولانا سندھی کا یہ تحبِ داکر "وطن پرستی" اور "قومیت پرستی" پر مبنی ہے تو ان دونوں کا تجدّد مغرب پرستی اور "مغربیت" پر قائم ہے۔

لیکن اس مقالہ میں تفصیل سے اس پر گفتگو کرنا پسند نہیں کرتا۔ اگر خدا نخواستہ آئندہ کبھی اس ناگوار فرض کو انجام دینے پر مجبور ہو گیا تو دل کی انتہائی کراہیت کے ساتھ مجھ کو یہ معمر حل کرنا ہو گا کہ مولانا شبلی اور ڈاکٹر اقبال کو حجۃ الاسلام اور عارفِ مانتا اور عبید اللہ سندھی کو ملحد و زندیق بلکہ کافر تک ثابت کرنا اور اصل کس مکروہ ذہنیت پر مبنی ہے اور اس عمل میں "اقامتِ دین" کا جذبہ کہاں تک کار فرما ہے۔

سرایں فتنہ زجائست کہ من می بینم  
ورنہ اس قساوتِ قلب کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے کہ ٹھیک اسی مہینے میں جب کہ مولانا سندھی کے انتقال پر ملال سے ان کے ہزاروں عقیدہ مند دوستوں اور شاگردوں کے دل جھلنی ہو رہے تھے۔ انتہائی غضبِ آلود اشتعال انگیز اور ہیجان پرور لب و لہجہ میں یہ تنقید شائع کی جاتی ہے اور معلوم نہیں کیوں ڈیڑھ سطرین تعزیت کی بھی اسی میں لکھ دی گئی ہیں جس

پر مولانا سندھی کی روح کہہ سکتی ہے :-

”تمہارے دشمنوں کو کیا پڑی تھی میرے ماتم کی“

حالانکہ ہمیں معلوم ہے کہ اسی معارف میں بعض عقائد باطلہ رکھنے والے لوگوں کی وفات پر آٹھ آٹھ نوو صفحات تعزیت کے لکھے گئے ہیں اور ان کی تعریف میں جس سے خود جناب تعزیت نگار کی تعریف کا بھی پہلو پیدا ہوتا ہے۔ زمین آسمان کے قلابے ملائے گئے ہیں۔

اتنی نہ بڑھایا کی داماں کی حکایت

دامن کو ذرا دیکھ ذرا بند قبا دیکھ

یہاں تک مولانا کے ان افکار سے بحث تھی جن پر ہمارے نزدیک کفر و اسلام کا دار و مدار ہے یعنی کیا واقعی مولانا سندھی وحدت ادیان کے بایں مسلکی قائل تھے کہ اب بھی دین دین سب برابر ہیں۔ نجات کے لئے اسلام کا پابند مونا ضروری نہیں ہے یا قرآنی احکام میں اذول بدل ہو سکتا ہے۔ حدود اللہ کو سا قط کیا جاسکتا ہے۔ تحلیل و تحریم طعمہ کا اب بھی کوئی فیصلہ ہو سکتا ہے۔ قرآنی قانون کے علاوہ مسلمان کوئی اور قومی قانون بھی اختیار کر سکتے ہیں اور اس کو اپنا محمول بنا سکتے ہیں یا سنت حجت نہیں ہے اور وہ صرف حجاز والوں کے لئے تھی۔

اگر یہ سب باتیں مولانا کی نسبت صحیح ثابت ہو جاتیں جس کی کہ جناب ناقد نے کوشش کی ہے تو بے شبہ مولانا کو مسلمان کہنا دشوار ہوتا لیکن ہم نے ثابت کر دیا ہے کہ مولانا پر یہ تمام الزامات قطعاً غلط اور بے بنیاد ہیں۔ ان سب مسائل میں مولانا کا عقیدہ وہی ہے جو ایک پکے اور



صادق العقیدہ مسلمان کا ہونا چاہیے۔ غیر مسلموں تک اسلام کے پیغام کو پہنچانے کے لئے کلمہ والناس حسب عقولہم کی حکمت عملی کے مطابق طرز بیان اور طریق تعبیر کہیں کہیں نیا ضرور ہو گیا ہے لیکن اس کی اصل اسپرٹ بالکل اسلامی ہے اور بعض جگہ مولانا نے غیروں کو اپنانے کے لئے اسلامی تعلیمات کے ان پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے جو عام طور پر مسلمانوں کی نظروں سے اچھل رہے ہیں مگر جو کچھ کہا ہے اسلام کی محبت میں اور تبلیغ کے جوش میں کہا ہے۔ کاذب کو مسلمان بنانے اور ان کو اپنے ساتھ شامل کر کے اسلامی جمعیت کو قومی اور مضبوط بنانے کے لئے کہا ہے۔ مسلمانوں کو ناسلم کرنے کی نیت سے ایک لفظ زبان سے نہیں نکالا ہے۔

اب ہم اُن افکار سے بحث کرتے ہیں جو تاریخی اور سیاسی اہمیت رکھتے ہیں اور جن کو فاضل ناقد نے حسب عادت مولانا کی بدنام ”وطن پرستی“ کا ہی رنگ دے کر پیش کیا ہے اس سلسلہ میں سب سے پہلے خلق قرآن کا مسئلہ سامنے آتا ہے۔

# مسئلہ خلق قرآن

اس بحث میں ہمارے نزدیک یہ کہنا تو صحیح نہیں ہے کہ محدثین قرآن کے الفاظ کو غیر مخلوق ماننے پر اس لئے مصر تھے کہ عربی الفاظ کو مخلوق ماننے پر عربی تفوق پر زور پڑتی تھی۔ بے شبہ محدثین کرام کا مقام اس سے بہت بلند تھا کہ وہ عربی غصبیت کی وجہ سے اس پر اس قدر مصر ہوں لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ پیدا کیوں ہوا اور کب ہوا؟

عام طور پر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ مسئلہ ماموں کے عہد کی پیداوار ہے اور بعض اس کو اس سے بھی بعد کے ادوار کی پیداوار بتاتے ہیں حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ فتنہ خلافت بنی عباس سے بہت پہلے بنو امیہ کے زمانہ میں ہی پیدا ہو گیا تھا۔ چنانچہ ابن اثیر نے اموی خلیفہ ہشام بن عبد الملک کے عہد کے واقعات میں لکھا ہے کہ

”ہشام کے دور حکومت میں جعد بن درہم نے قرآن کے مخلوق ہونے کا



دعویٰ کیا تو ہشام نے اس کو عراق کے گورنر خالد القسری کے پاس بھیج دیا کہ اسے قتل کر دیا جائے۔ خالد نے دربار خلافت کے حکم کے برخلاف جعد کو قید تو کر دیا مگر قتل نہیں کیا۔ ہشام کو جب اس کی خبر ہوئی تو اس نے خالد کو سخت تہدید کی اور بتا کید لکھا کہ جعد بن درہم سپرد تیغ کر دیا جائے۔ چنانچہ بقر عید کے دن خالد نے لوگوں سے کہا ”مسلمانو! تم جاؤ قربانیاں کرو۔ اللہ تعالیٰ قبول فرمائے، میں آج جعد کی قربانی کرتا ہوں۔ یہ شخص کہتا ہے کہ اللہ نے حضرت موسیٰؑ سے کلام نہیں کیا اور حضرت ابراہیمؑ کو اس نے اپنا خلیل نہیں بنایا۔ اللہ تعالیٰ ان چیزوں سے بلند و بالا ہے جن کو جعد کہتا ہے۔ یہ کہہ کر خالد اپنی سواری سے اُترا اور جعد کو ذبح کر دیا۔“

علاوہ بریں مردان بن محمد کے حالات میں بھی ابن اثیر نے لکھا ہے کہ مردان کو جعد بن درہم کی نسبت سے جعدی کہتے ہیں کیونکہ وہ خلقِ قرآن کا قاتل تھا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ بنو امیہ کے زمانہ میں ہی پیدا ہو گیا تھا۔ لیکن خلفاء کی سخت گیری اور تشددانہ پالیسی کے باعث اس زمانہ میں برگ و بالہ نہیں لاسکا اور سر اٹھاتے ہی اس فتنہ کو دبا دیا گیا۔ لیکن تیسری صدی ہجری کے اوائل میں یہ فتنہ پھر اٹھا اور اس زور شور سے اٹھا کہ قصرِ خلافت نے بام و دھاس کی شورش سے گونج اٹھے اور بغداد میں گویا بھونچال سا آگیا۔ اگر اصل مسئلہ کی حقیقت پر غور کیا جائے تو منہی آتی ہے اور سخت افسوس بھی ہوتا ہے کہ بات کچھ بھی نہ تھی جسے ایک انسانہ بنا دیا گیا۔ سوال یہ تھا کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ محدثین کہتے تھے کہ

غیر مخلوق ہے اور معتزلہ کا قول تھا کہ مخلوق ہے لیکن اصل موضوع بحث کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ دونوں اپنی اپنی جگہ پر صحیح ہیں۔ محدثین قرآن کو جو غیر مخلوق کہتے تھے تو اس سے مراد کلام نفس تھا نہ کہ کلام لفظی اور معتزلہ جسے مخلوق مانتے تھے وہ کلام لفظی تھا یعنی وہ الفاظ جنہیں ہم تلاوت کے وقت پڑھتے ہیں اس سے مراد کلام نفسی نہ تھا جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور جو بے شبہ ازلی اورابدی ہے اور غیر مخلوق چنانچہ امام بخاریؒ جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری کے مقدمہ میں تصریح کی ہے، یہی قول مروی ہے۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ جب بات صرف اتنی تھی اور درحقیقت یہ نزاع حقیقی نہیں بلکہ لفظی تھا تو اس نے اس قدر طول کیوں کھینچا اور تاریخ اسلام میں اسے کیوں اتنی اہمیت کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ یہ زمانہ وہ تھا جب کہ یونان اور روم کے علوم و فنون سیلاب کی طرح اسلامی ملکوں میں امنڈے چلے آ رہے تھے اور ان کے اثر سے مذہب کی سادہ حقیقتوں پر بھی عقلیت اور فلسف کے رنگ میں غور کیا جانے لگا تھا۔ اس عہد میں جو خلیفہ اسلام تھا یعنی ماموں رشید وہ خود اس رنگ میں ڈوبا ہوا تھا۔ نسائیہ خود ماں کی طرف سے فارسی تھا۔ اور پھر جن لوگوں سے اس نے تعلیم پائی تھی ان میں وہ بھی تھے جو دراصل معتزلی تھے یا متہم بالاعتزال تھے۔ مثلاً یحییٰ بن مبارک الزیری۔ اس بنا پر اس کو قدرتاً اعتزال کی طرف میلان تھا۔ اور اس طبقہ کے لوگوں کو زیادہ پسند کرتا تھا۔



ثامہ بن اشرس جو اس گروہ کا خسر سیل تھا۔ ماموں اس کی بڑی قدر کرتا تھا۔ دو مرتبہ اس کو وزارت کا عہدہ بھی پیش کر چکا تھا۔ اس کے علاوہ ابوالہذیل الصلاف اور ابراہیم بن سیار وغیرہ بھی ماموں کے مزاج میں بڑے دخیل تھے ان مشائخ اعتزال کی صحبت اور اثر اور راططائیس وغیرہ کی کتابوں کے مطالعہ نے ماموں کو طبعاً عقلیت پسند بنا دیا تھا اور وہ ہر چیز کو جو دین کا جسز ہو عقل اور فلسفہ کی کسوٹی پر پرکھنے کا خوگر ہو گیا تھا۔

اسی شوق میں وہ دربار خلافت میں مناظرہ اور مباحثہ کی مجلسیں منعقد کراتا تھا ایک مرتبہ اسی قسم کی مجلس میں ایک عیسائی نے تقریر کی اور اس نے حضرت عیسیٰ کو قدیم بتایا۔ جب اس سے دلیل کا مطالبہ کیا گیا اس نے کہا کہ قرآن میں حضرت عیسیٰ کو کلمۃ اللہ کہا گیا ہے اور اللہ کا کلمہ سنانوں کے عقیدہ کے مطابق غیر مخلوق یعنی قدیم ہے ہی۔ اس لئے حضرت مسیح بھی کلمۃ اللہ ہونے کے باعث قدیم اور غیر حادث ہوئے۔

عیسائی مقرر کا یہ عجیب و غریب استدلال ماموں کو بے چین کر گیا۔ اب اس نے خود قرآن مجید کے مخلوق ہونے پر غور کیا۔ ارباب علم سے اس کی نسبت رائے معلوم کی تو یہ ظاہر ہے کہ کلام کا لفظ سننے ہی ذہن کلام لفظی کی طرف منتقل ہوتا ہے اور کوئی کلام لفظی یہاں تک کہ خود قرآن بھی فلسفہ کی اصطلاح کے مطابق غیر مخلوق نہیں ہو سکتا مولانا سندھی نے یہ بالکل سجا فرمایا ہے کہ عجبی دماغ کے لئے کسی

کلام کو غیر مخلوق باور کرنا ناممکن ہے۔ یہاں مولانا کی مراد ”عجمی دماغ“ سے ”عجمیت زدہ یعنی متفلسف دماغ“ ہے، ان کے برخلاف اہل عرب سادہ اعتقاد تھے۔ یہاں تک کہ ان کے یہاں اگر کوئی غیر معمولی قسم کا شاعر ہوتا تھا تو یہ سمجھتے تھے کہ اس میں جن بولتا ہے اور وہ اسے اشعار کا الہام کرتا ہے چنانچہ ایک شاعر کا لقب ”دیک ابن جنون“ کا مرغ اسی بنا پر تھا۔ عرب کسی مابعد الطبیعی مسئلہ میں جس کو وہ مذہبی عقائد کی بنا پر پہلے سے سننے چلے آ رہے تھے۔ شک کرنے کے عادی نہ تھے اسی بنا پر انہوں نے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پیغمبران لیا تو اب اس کے بعد وہ آپ کی ہر چیز پر بے چون و چرا ایمان لے آئے۔ خدا ایک ہے۔ وہی سب کام کرتا ہے قرآن مجید اس کا کلام ہے جبریل امین اس کو لے کر نازل ہوتے ہیں۔ یہ سب چیزیں وہ تھیں کہ عربوں نے ان کو جس طرح سنا اسی طرح مان لیا اور جیسا کہ اقبال نے کہا ہے ادین کا سیدھا راستہ بھی یہی ہے۔

عقل در چاک اسباب و علل

عشق چو گان باز میدانِ عمل

یہی سادہ اعتقاد ”اعتقاد عجوزی“ ہے جس کے باعث ایک انسان اپنے اندر عمل کلبے پناہ جذبہ محسوس کرتا ہے۔ اور کارزار جہاد کو شش میں مردانہ وار قدم رکھتا ہے۔ یہ حقیقت خواہ کتنی ہی خوشگوار ہو تاہم یہ تسلیم کرنا ناگزیر ہے کہ نفسیاتی طور پر علوم و فنون



یونان سے متاثر ہو جانے کے بعد یہ سادگی قائم نہیں رہ سکتی تھی اور اس  
 تاثر سے جو شکوک و شبہات دین کے مسائل میں پیدا ہو گئے تھے  
 ان کا حل اسی طرح ہو سکتا تھا کہ یا تو فن کے مسائل اور اس کے مسلمات  
 سے بالکل صرف نظر کیا جاتا اور اس بحث سے کوئی سروکار ہی نہ رکھا  
 جاتا کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ اور دوسری صورت یہ تھی کہ  
 فن کے مسلمات کا جائزہ لیا جاتا۔ اور ربطِ حادث بالقدیم اور تعددِ قدیم  
 وغیرہ ایسے امور میں فلسفہ یونان نے جو لٹو کر کھائی تھی اس کی نشان دہی  
 کی جاتی۔ ان میں سے پہلا طریقہ وہ تھا جو محدثین کرام نے اختیار کیا چنانچہ  
 مورخ ابن جریر طبری کا بیان ہے کہ جب اسحق بن ابراہیم نے ماموں شید  
 کے فرمان کے مطابق محدثین کے ایک بڑے گروہ کو (جس میں امام احمد بن  
 حنبل اور بشر بن ولید گل سرسبد کی حیثیت رکھتے تھے، فرداً فرداً  
 بلایا اور ان کو خلیفہ وقت کا فرمان پڑھ کر سنانے کے بعد خلق قرآن  
 سے متعلق ان کی رائے دریافت کی تو امام احمد بن حنبل نے صرف یہ  
 فرمایا کہ

القرآن کلام اللہ

قرآن اللہ کا کلام ہے۔ میں

لا اذید علیہا

اس سے زیادہ نہیں کہوں گا

اس بحث کے سلسلہ میں ایک شخص ابن ابی بکار صغریٰ امام سے  
 دریافت کیا کہ اچھا! خدا اپنے آپ کو سمیع و بصیر کہتا ہے تو اس کے کیا  
 معنی ہیں اور خدا کے سمیع و بصیر کی کیا حقیقت ہے؟ اس پر بھی امام خالد

مقام نے یہی فرمایا کہ

عولما وصف نفسه یعنی وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اس نے خود اپنا وصف بیان کیا  
امام احمد بن حنبلؒ کی طرح آپ کے چند اور ساتھیوں نے بھی یہی کہا کہ  
قرآن اللہ کا کلام ہے اور بس! اس سے بحث نہیں کہ وہ مخلوق ہے یا  
غیر مخلوق۔ دراصل یہ جواب کا ایک صحیح طریقہ تھا جو ان اکابرِ امت نے  
اختیار کیا ہے۔

رہا دوسرا طریقہ۔ یعنی یہ کہ فن پر براہِ راست حملہ کیا جاتا اور اس کے  
سلمات کی رکاکت کو ظاہر کیا جاتا تو اس کی جرأت افسوس ہے کہ اس زمانہ  
میں کسی کو نہیں ہوئی۔ ایک مدت کے بعد امام غزالیؒ نے تہافت الفلاسفہ  
لکھ کر دراصل اس عمارت کو ہی منہدم کر دیا جو فلسفہ کی بنیاد پر کھڑی کی  
گئی تھی۔ پھر جو تھوڑی بہت کسر گئی تھی اسے حافظ ابن تیمیہؒ نے پورا  
کیا۔ چنانچہ آپ نے ایک طرف الرد علی المنطقیین لکھ کر یونانی منطق  
کی رکاکت ظاہر کی اور دوسری جانب اپنے رسالہ قسفة الکلام میں یہ ثابت  
کیا کہ نباتِ قدیم و واجب الوجود محل حوادث ہو سکتی ہے۔ اگرچہ علمائے  
حافظ ابن تیمیہؒ کے اس دعویٰ کو ان منفردات میں شمار کر کے اس کا وزن  
کم کر دیا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک امام ابن تیمیہؒ نے یہ دعویٰ کر کے اور  
اس کو بدلائل ثابت کر کے بحث کا نسخ ہی پٹ دیا ہے اور ایک عجیب



اطمینان بخش راہ پیدا کی ہے۔

پس اعتزال کے جواب کے یہی دو صحیح طریقے تھے۔ لیکن مامون پر اعتزال کا اس درجہ غلبہ تھا۔ یا عیسائی مقرر کی تقریر اس پر اس طرح کا جادو کر گئی تھی کہ محدثین کرام بار بار فرماتے تھے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور وہ اس سے زیادہ کچھ اور نہیں کہنا چاہتے تھے۔ لیکن خلیفہ اسلام کا نمائندہ برابر مصر تھا کہ ”یہ بتاؤ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق“ ایک طرف اعتزال کی یہ پورش اور اصرار۔ اور دوسری جانب محدثین کرام کی یہ احتیاط کہ ”لفظی بالقرآن مخلوق“ سے بھی بالکل اجتناب۔ اس کشمکش نے ایک عظیم فتنہ و ابتلا کی شکل اختیار کر لی۔

محدثین کی جلالت شان سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ تاہم کم از کم میری سمجھ میں آج تک یہ بات نہیں آئی کہ آخر ”لفظی بالقرآن مخلوق“ کے نہ کہنے پر بھی انھیں اس قدر سخت اصرار کیوں تھا؟ انتہا یہ ہے کہ امام بخاریؒ اس کے قائل تھے تو محدثین نے انھیں بھی برداشت نہیں کیا اور وطن کی سرزمین تک ان پر تنگ کر دی۔

پھر اس گروہ کے بالمقابل جو لوگ اعتزال کے اثر سے قرآن مجید کو مخلوق کہتے اور اس پر اصرار کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ ان کا طریقہ تو غیر دینی تھا ہی کیونکہ جب یہ قول اکبر الہ آبادی کے خود خدا کی ذات کا یہ عالم ہے کہ

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا۔ بس جان گیا میں تیری پہچان یہی ہے

تو فلسفہ کی محدود اصطلاحات و نظریات کی روشنی میں اس کی صفات کی صحیح حقیقت کیونکر معلوم ہو سکتی ہے۔ ان سے کوئی پوچھتا کہ اچھا قرآن مجید کسٹو الفاظ جن کی ہم تلاوت کرتے ہیں وہ تو مخلوق ہیں۔ لیکن جو قرآن خدا کی ذات کے ساتھ کلام نفسی کے مرتبہ میں قائم ہے اس کی نسبت تم کیا کہتے ہو۔ تو بحث وہیں ختم ہو جاتی اور آگے نہ بڑھتی۔

اس موقع پر ایک بات کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ قرآن مجید کو ”فی لوح محفوظ“ فرمایا گیا ہے۔ سوال ہو سکتا تھا کہ لوح میں قرآن کے ہونے کی کیا صورت ہے؟ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اس سوال کے جواب میں عجیب بات فرمائی ہے۔ ارشاد ہے کہ قرآن کا لوح محفوظ میں ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ فلاں حافظ کے دماغ میں قرآن ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کے اس ارشاد سے اس پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ جب ہم قرآن کو اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں تو اگرچہ ہم ٹھیک ٹھیک اس کی حقیقت متعین نہ کر سکیں، تاہم اس کو کسی ایک مادی اور جسمانی چیز پر قیاس کر کے اس کے لئے مادی احکام ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کے اس ایک جملہ سے غور کیجئے تو صفات باری کو ذات باری سے جو تعلق ہے اس پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

اس تقریر سے مدعا یہ ہے کہ ”القرآن کلام اللہ“ سے آگے بڑھ کر مخلوق اور غیر مخلوق کی جو بحث پیدا ہوئی وہ صرف ایک لفظی بحث تھی، تاہم دونوں گروہوں نے اپنی بات کے منوانے کے لئے کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں



کیا۔ اور چونکہ مخلوق کہنے والوں کی پشت پر حکومت و سلطنت کی طاقت و قوت تھی۔ اس بنا پر دوسرے گروہ کو شدید ترین مصائب اور مآفات و بلا یا کاسا کرنا پڑا۔ اگر موضوع نزاع کی تشیع کی جاتی تو غالباً معاملہ آگے نہ بڑھتا لیکن ایسا نہیں ہوا اور پھر اس کا جو کچھ نتیجہ ہوا وہ ارباب نظر و خبر پر پوشیدہ نہیں ہے۔

ایسی بنا پر مولانا سندھی خلیق قرآن کی بکت ہیں کسی ایک گروہ کے ہی شاکی نہیں ہیں بلکہ وہ دونوں طرف سے زیادتی کے قائل ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں:-

”امام بخاریؒ نے یہ تفریق کی تھی کہ قرآن مجید کا جو تلفظ کیا جاتا ہے وہ حادث اور مخلوق ہے لیکن محدثین نے اس کی بھی سخت نفی کی اور ان کو اس کی پاداش میں مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ امام احمد رضاؒ فرماتے ہیں کہ قرآن جس صورت میں ہو غیر مخلوق ہے اس کے خلاف دوسرے گروہ والوں نے بھی اپنی طرف سے غلہ اور تشدد میں مدد دی“ (ص ۶۷)

ظاہر ہے کہ یہ اختلاف کفر و اسلام کا اختلاف نہیں تھا جو لوگ قرآن مجید کو مخلوق مانتے تھے وہ بھی بہر حال اسے کلام الہی ہی یقین کرتے تھے۔ محض ایک لفظی نزاع تھا جس کا سبب مولانا سندھی غریبیت اور عجمیت کی کشمکش بتاتے ہیں۔

غریبیت اور عجمیت سے مراد کسی عجمیت ہے وہی کہ ہم پہلے

کہہ آئے ہیں کم از کم محدثین کرام کی ذات اس سے بلند تھی کہ وہ محض اس  
 بنیاد پر اس قدر ہنگامہ آرائی کرتے۔ البتہ اگر عربیت اور عجمیت سے  
 عربی ذہنیت اور عجمی ذہنیت اور ان کی باہمی جھگڑا مراد ہے تو اس  
 میں شبہ نہیں کہ خلق قرآن کے نزاع کی بنیاد دراصل انھیں دو ذہنیتوں  
 کی جنگ تھی۔ عرب سادہ اعتقاد تھے وہ جس طرح خدا کی ذات و صفات  
 پر فلسفیانہ موٹنگائی نہیں کرتے تھے اسی طرح کلام کے مسئلہ میں ان کے طینا  
 کے لئے صرف یہ بات کافی تھی کہ قرآن کلام الہی ہے اور بس لیکن معتزلہ  
 فلسفہ اور عقلیت پرستی کے باعث ہر بات کی مین میکہ نکالنے کے عادی  
 تھے چنانچہ اس مسئلہ میں انہوں نے تنقیحات کرنی شروع کر دیں اور اس  
 صورت نے ایک عظیم فتنہ کی شکل اختیار کر لی۔

یہ واضح رہنا چاہیے کہ اس نظریہ میں مولانا سندھی منفرد نہیں ہیں  
 شیخ فاضل ربیع البیاض التشریع الاسلامی میں لکھتے ہیں۔

”دولت عباسیہ دو عصبتوں پر مرکوز تھی۔ ایک عربی عصبت  
 اور ایک فارسی عصبت، عرب تو ان کے دوست تھے ہی  
 عجمی عصبت اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ عجمیوں نے ہی بنو عباس  
 کی خلافت کے لئے پروپیگنڈا کیا تھا اور ان لوگوں کا دربار میں  
 بڑا اثر تھا۔ خلفاء بنو عباس کا معمول یہ تھا کہ ان کو جب کسی ایک  
 فریق کی طرف سے کوئی ناگواری ہوتی تھی تو وہ دوسرے فریق  
 کا سہارا لیتے تھے۔ چہر جب ماموں رشید کا زمانہ آیا تو چونکہ اس



کی تربیت خالص فارسیانہ تھی اور انھیں اہل فارس کے ہاتھوں اس کو اپنے بھائی امین پر فتح ہوئی تھی۔ اس بنا پر ماموں نے اس کا ارادہ کیا کہ وہ عربی عصبیت کو ختم کر دے اور دوسرے فریق سنی عجمیوں کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچائے۔

اسی صفحہ پر آگے چل کر لکھتے ہیں:-

”خلفائے بنی عباس کی اس روش کا انجام یہ ہوا کہ سلسلہ کے آتے آتے

خلافت کا نام ہی نام رہ گیا اور قوت و طاقت عربوں کے ہاتھ سے نکل کر

دوسری قوموں ایرانی، دہلی ترک اور بربر کی جانب منتقل ہو گئی۔“

پھر خاص خلق قرآن کا ذکر اس طرح کرتے ہیں:-

ماموں رشید کو یونانی علوم فنون سے بڑا شغف تھا چنانچہ یہ کتابیں خوب پھیلیں

اور یہ بہت بڑا سبب تھا اس بات کا کہ اہل کلام کی بات بن آئی۔۔

اور انہوں نے ارباب حدیث و روایت کو اس مرتبہ بلند کرانے کی کوشش

کی جو انھیں حاصل تھا۔ ماموں رشید کو اسی طبقہ کی سرپرستی حاصل تھی۔ اسی کشمکش

کا نتیجہ خلق قرآن کے فتنہ کا آغاز و ظہور ہوا، اور ماموں نے اہل حدیث کو مجبور

کیا کہ وہ اپنا عقیدہ بدل دیں۔“

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ اس کشمکش کی وجہ سے تحریک شیعیت بھی اس زمانہ میں

پیدا ہو گئی تھی اور اس نے عربوں اور عجمیوں دونوں کو بری طرح متاثر کر دیا تھا۔ اس بنا پر

پر مولانا سندھی کا خیال اس بارہ میں بالکل بے اصل اور بے بنیاد نہیں ہے بلکہ اس کے

قرائن موجود ہیں، امام احمد بن حنبل کی ذات والا صفات کی نسبت تو اس خیال

کا قائم کرنا بڑی جرأت اور ولیری کا کام ہے تاہم اگر محدثین کی جماعت میں بھی بعض حضرات اس قسم کے ہوں جو اس ذہنیت سے متاثر ہوں اور جو شعوری یا غیر شعوری طور پر کسی اور مذہب یا تحت اس تحریک میں حصہ لے رہے ہوں تو اس زمانہ کے امام مہدیا اور ایسی کشمکش کے پیش نظر بیدار قیاس نہیں ہے۔ چنانچہ امام ذہلی جو خود ایک بڑے محدث ہیں اور امام احمد بن حنبل کے تلمیذ ہیں جو بے امام بخاری نیشاپور شریعت لائے اور شافعی قرآن کے تفسیر میں اختلاف ہوا جس کے نتیجے میں پھر امام بخاری کو نیشاپور چھوڑنا پڑا تو اس وقت امام بخاری نے امام ذہلی کی نسبت جو رشتہ فرمایا ہے وہ یاد رکھنے کے قابل ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں:

نداء کواد سے کہیں سے نیشاپور میں تو امام قارا زادہ کسی سرکشی یا اگر ذہب سے نہیں کیا ہے۔ نہ مجھ ذہلی کی ریاست اور رعایت مظلوم سے بلکہ میں نے مخالفوں کے غلبہ کی وجہ سے وطن میں جا کر ہو جائے بارادہ کیا تھا اور میں چلا آیا لیکن اس کے باوجود یہ شخص از حد ہے جو میرے پیچھے پڑ گیا ہے تو اس کی وجہ وہ علم ہے جو خدا نے مجھ کو عطا فرمایا ہے اور میں اس مخالفت کی وجہ سے اس کے ساتھ ہوا کچھ بھی نہیں جانتا۔

پس امام بخاری کی سیابیل: نقد و محدث امام ذہلی ایسی شخصیت کی نسبت اس قسم کی بات کہہ سکتا ہے تو اگر مولانا سندھی نے بھی اس عہد



کے حالات و قرائن کے پیش نظر یہ فرمایا کہ خلق قرآن کی بحث کا مبنی عمومی حیثیت سے عربی اور عجمی ذہنیت کی باہمی نبرد آزمانی تھا تو کونسا گناہ کیا! بہت سی حقیقتیں ہوتی ہیں جو بلند پایہ شخصیتوں کی عظمت کے باعث مستبعد اور دور از کار معلوم ہوتی ہیں۔ مگر دراصل وہ ہوتی ہیں حقیقت ہی۔ محدثین اور ارباب رائے ہر فقہاء کے باہمی اختلافات اور ان کی معرکہ آرائیوں کی تاریخ کا اگر جائزہ لیا جائے تو اس قسم کی بہت سی حیرت انگیز مثالیں نظر آ سکتی ہیں۔

قرآن مجید کے الفاظ و معانی کے باہمی ربط و تعلق کو کلام الہی کی حیثیت سے عقلی طور پر سمجھنا اور سمجھانا نہایت مشکل کام ہے مولانا سندھی کے بعض الفاظ سے نا نسل ناقد کو یہ شبہ ہو گیا ہے کہ مولانا غالباً فقرہ معانی کو ہی قرآن سمجھتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں۔

”وہ تو معانی کو ہی قرآن سمجھے گا۔ اس فقرہ سے شبہ ہوتا ہے

کہ کہیں کچھ اور تو نہیں مراد لیا جا رہا ہے۔“ (معارف ص ۱۸۰)

حالانکہ یہ شبہ صحیح نہیں ہے۔ مولانا سندھی ایک سچے اور سچے مسلمان کی طرح قرآن مجید کے الفاظ اور معانی دونوں کو کلام الہی یقین کرتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود الفاظ اور معانی میں طبعی اور لباس کی جو نسبت ہے اس کا لحاظ رکھتے ہیں اور گویا اس طرح یہ ان علماء کے خلاف احتجاج کرتے ہیں جنہوں نے اپنی توجہ کو زیادہ تر قرآن کے الفاظ پر ہی مرکوز رکھا ہے، یہاں تک کہ قرآن مجید میں قرآن کی کسی سورت کا مثل لڑنے کی جو

تحدی کی گئی ہے تو ان علماء کا اس بارہ میں خیال یہ ہے کہ یہ تحدی نظم قرآن کے اعتبار سے ہی ہے۔ مولانا سندھی کا اس معاملہ میں خیال یہ ہے کہ معانی مقدم ہیں اور الفاظ موخر اس بنا پر تحدی میں بھی زیادہ زور معانی پر ہے اگرچہ قرآن کے الفاظ بھی کلام الہی ہونے کے باعث متحدی یہ ہیں۔ ہمارے استاذ مولانا سید محمد انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ بھی تحدی معانی و الفاظ دونوں کی حیثیت سے مانتے تھے اور یہی صحیح معلوم ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ اس قدر سنجیدہ اور نازک مسئلہ ہے کہ میں عقلی طور پر اس طور گفتگو کرنے کی ہمت نہیں کر سکتا۔ ڈرتا ہوں کہ مبادا قلم سے کوئی ایسی بات نکل جائے جس میں آخرت میں پکڑ ہوتا ہم اپنے مکرم دوست سے درخواست کروں گا کہ وہ اس باب میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی تقریر الخیر الکثیر ص ۳۲ و ۳۴۔ اور پھر صفحہ ۱۰۱ اور تفہیمات الہیہ ۸۵ ملاحظہ فرمائیں ممکن ہے کہ اس طرح فکر میں کچھ وسعت پیدا ہو اور مولانا سندھی کے بعض الفاظ سے انہیں جو تومش پیدا ہو گیا ہے وہ کم ہو جائے۔ راقم الحروف نے وحی الہی کی تصنیف کے زمانہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کے ان ارشادات کی روشنی میں مہینوں اس پر غور کیا ہے اور خود اچھی طرح اس کو سمجھ کر متعدد بار لکھنے کی کوشش کی۔ مگر حجب کبھی اس ارادہ سے قلم اٹھایا دل کے اندر سے کسی نے فوراً کہا۔

تو کارِ زمیں را نکو ساختی

کہ با آسماں نیز پرداختی



اور میں نے قلم و میں رکھ دیا۔ خود حضرت شاہ صاحب بھی سب کچھ لکھنے  
 کے بعد آخر میں فرماتے ہیں۔ اللہم انت اعلم بغیب السموات و  
 الارض (انجیر الکثیر ص ۱۰۰)

مواہناسدھی کا کمال یہ ہے کہ چونکہ حضرت شاہ صاحب ان کے  
 جسم و جان پر چھائے ہوئے ہیں اس لئے وہ ان مسائل پر بھی غور کرتے  
 ہیں اور پھر اپنے یقین اور وثوق کی بنا پر جو سمجھتے ہیں وہ بے جھجکا  
 کہہ بھی گزرتے ہیں۔

# اکبر کا دین الہی

خلق قرآن کے علاوہ جس پر زیادہ بے دے کی جاتی ہے وہ مولانا کا خیال دین الہی سے متعلق ہے۔ قبل اس کے اس پر گفتگو کی جائے یہ عرض کرنا مناسب ہے کہ جب مولانا کا ایک نام ساقی جو بعد میں "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک" کے نام سے چھپ کر ہمارے پاس بغرض تبصرہ آیا تو اس خاکسار نے "برہان" بابت جنوری سنہ ۱۹۰۵ء میں اس پر تبصرہ کرتے ہوئے دین الہی سے متعلق حسب ذیل لفظوں میں اظہار خیال کیا تھا۔

”لیکن کتاب کے صفحہ ۱۰۵ پر مولوی نور الحق کا یہ جملہ ہماری رائے میں جو کام اکبر نے شروع کیا وہ اساساً صحیح تھا۔ دیکھ کر ہم کو نہ صرف تعجب بلکہ حد درجہ افسوس بھی ہوا۔ معلوم نہیں اکبر کے اس کام میں مشرکہ عورتوں سے خود اپنی اور شہزادوں



کی شادی کرنا بھی داخل ہے یا نہیں۔ دین الہی سے متعلق ملا  
عبدالغادر بدایونی نے اپنی تاریخ میں جو کچھ لکھا ہے اگر اس کو  
صرف نظر کر لیا جائے تب بھی خود حضرت مجدد الف ثانی کے  
مکتوبات اور ابوالفضل کے رفات سے اس دین کے متعلق جو  
معلومات حاصل ہوتی ہیں، ان کے پیش نظر اکبر کے فعل کو اساساً  
صحیح کہنا تو کجا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اکبر مسلمان بھی تھا یا نہیں  
اگر اس جملہ کا انتساب مولانا سندھی کی طرف صحیح ہے  
تو ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ ایک انتہائی شخص اور دین  
و طباع اور مجاہد ہونے کے باوجود مولانا کی چند اسی قسم کی  
اور اند عقل باتیں ہیں جنہوں نے آج تک مولانا کو کسی جماعت  
کا قائد نہیں بننے دیا اور مسلمانان ہند اجتماعی حیثیت  
سے مولانا کے شمع افکار سے اپنے ظلمت خانہ قلب و دماغ کو  
روشن کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ (۱۹۲۷ء)

۱۹ مولانا سندھی "برہان" میں اس تبصرہ کے چھپنے کے وقتہ عہد میں شریف  
رکھتے تھے۔ کچھ دنوں بعد جب وہ دہلی آئے اور مجھ کو شرف ملاقات حاصل ہوا  
تو مولانا نے مجھے دیکھتے ہی سینے سے لٹایا اور فرمایا کہ "برہان" میں تمہارا تبصرہ  
پڑھ کر تمہاری وقعت میری نظر میں دوچند ہو گئی کیونکہ تم کو مجھ سے جو اعلاص و  
محبت ہے اس کا مجھ کو پورا غم اور حساس ہے۔ اس کے باوجود (بقیہ ماشاء اللہ)

وہ بات تو خیر آئی گئی ہو گئی ! لیکن یہ خلیش ہمیشہ رہی کہ مولانا عبید اللہ زندگی ایسا تبحر عالم جس کا تفسیل فی الدین مجھے روزِ روشن کی طرح معلوم تھا اور جو حضرت مجدد الف ثانی اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی دونوں کو اپنا امام بھی مانتا تھا وہ کیونکر اکبر کا اس معاملہ میں کسی حیثیت سے بھی مزاح ہو سکتا ہے ۔

اکبر کے دین الہی اور اس عہد کے خاص حالات کے متعلق ابھی حال میں جو تحقیقات انگریزی زبان میں ہوئی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ اکبر آخر (بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

تم کو میرے جس خیال سے اختلاف تھا اس کو تم نے برطانوی حکمرانوں کو دیا۔ یہ تمہاری صاف گوئی اور صاف باطنی کی دلیل ہے۔“

ہائے افسوس ! کہ اب ایسے عالی حوصلہ شفیق بزرگ کہیں نظر نہیں آتے  
 ولیست عشیات الحمی برواجع علیہ و لکن خل عینیت تدمعاً  
 اس معاملہ میں اکبر کی طرف سے میرے دل میں جو شدید نفرت اور غم و غصہ ہے اس کا اندازہ آپ  
 سے ہو سکتا ہے کہ گزشتہ سال دہلی کے ایک کالج میں ایک پبلک جلسہ تھا جس میں ایک تاریخی  
 موضوع پر تقریر کرنے والا تھا۔ مجھ سے پہلے خواجہ حسن نظامی کی تقریر ہوئی اور اس میں انہوں  
 نے کہا کہ اکبر اور دارا شکوہ تو اورنگ زیب عالمگیر سے بھی زیادہ بکے مسلمان صوفی تھے میں یہ سن  
 کر غصہ کو ضبط نہ کر سکا اور کارکنان جلسہ سے صاف کہہ دیا کہ جس جلسہ میں اس قسم کی بھل باتیں  
 کہی جائیں میں اس میں کوئی تقریر نہیں کر سکتا۔ اس پر مجمع میں سخت اضطراب پیدا ہو گیا  
 کارکنوں نے کھلے لفظوں میں معذرت کی اور سخت افسوس کا اظہار کیا تب میں نے تقریر کی



عمر میں تائب ہو گیا تھا اور اس نے مرتے وقت سورہ یس بھی سُنی تھی۔ پھر خاص دین الہی کی نسبت بھی جیسا کہ مسٹر مکھن لال چودھری نے اپنی کتاب میں ثابت کرنی کوشش کی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ دین الہی دراصل اسلام کی ہی ایک اجتہادی شکل تھی۔  
 پروفیسر سری رام شرانے بھی اپنی کتاب

ر میں اکبرؒ مسلمان ثابت

کیا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ سب صحیح ہو اور البرِ واقعی آخر میں اپنی لغو اور مضحکہ انگیز حرکات سے تائب ہو گیا ہو، اور یہ بھی درست ہو کہ جیسا کہ اس نے عبداللہ خاں اوزبک والی توران کو ایک خط میں لکھا ہے، اس نے خدائی کا دعویٰ نہ کیا ہو، لیکن ان سب باتوں کے باوجود دین الہی کے متعلق کوئی صفائی پیش نہیں کی جاسکتی اور اس کا جو بیولی مجرد عن الصورة الجسمیہ ہمارے سامنے آتا ہے اسے کسی حیثیت سے بھی اسلام سے قرن نہیں کہا جاسکتا، ان وجوہ کی بنا پر دین الہی سے متعلق مولانا سید علی گار شاہ برابر دہلی میں خا بن کر کھلتا رہا اور میں غور کرتا رہا کہ مولانا کے تخیل کا پس منظر سمجھ سکوں۔  
 اس راہ میں سب سے بڑی مشکل یہ تھی کہ دین الہی سے متعلق تاریخی طور پر محمدؐ کو جو کچھ معلوم تھا میں اس میں اور مولانا کے ارشاد میں تطبیق کی کوشش کرتا تھا اور اس میں ناکامی ہوتی تھی۔ اب مولانا کے افکار کا یہ مجموعہ نظر سے گزرا اور اطمینان سے اس پر غور کرنے کا موقع ملا تو مولانا کا نقطہ خیال واضح ہوا جسے میں ذیل میں بیان کرتا ہوں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اور علوم کی طرح مولانا کا تاریخ کا مطالعہ بھی کافی وسیع اور عمیق گیر ہے لیکن میرا اپنا ذاتی خیال یہ ہے کہ مولانا تاریخ کا مطالعہ ایک مورخ کی حیثیت سے نہیں کرتے ہر چیز کے متعلق ان کا ایک مخصوص مرتبہ اور منظم فکر ہے اور وہ اس فکر کی روشنی میں ہی تاریخ کا بھی جائزہ لیتے ہیں۔ پھر یہ جو چیزیں ان کو اس فکر کے لئے مددگار اور موید نظر آتی ہیں ان کو جن لیتے ہیں اور ان کو اپنے فکر کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ گویا اس طرح مولانا تاریخ سے ایک خادم یا مددگار کا کام لیتے ہیں۔ اسے مقصود بالذات سمجھ کر فنی اصول و قواعد کا زیادہ لحاظ نہیں رکھتے۔ را خود ان کا بنیادی فکر! تو اس کو وہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کی تصنیفات و ارشادات پر قائم کرتے ہیں۔

چنانچہ دین الہی کے معاملہ میں بھی ایسا ہی ہوا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے وحدت الوجود اور وحدت ادیان کا تخیل لیا اور اس کے بعد انہوں نے ہندوستان کی تاریخ پر نظر ڈالی تو انہیں یہ محسوس ہوا ہوگا کہ ہندوستان میں آکر مسلمان بادشاہوں کو یہاں کے لوگوں کے اختلاف مذہب اور اس مذہب میں ان کے تشدد اور سخت تنگ نظری کے باعث ملکی انتظام و انصرام میں سخت دشواریاں پیش آتی تھیں۔ اکبر اپنی لاعلمی و نادانی اور شیران کار کی بے راہ روی کی وجہ سے عظیم گمراہی کا شکار ہو گیا اس سے بہت پہلے قریب تھا کہ دوسرے مسلمان بادشاہ بھی شکار ہو جاتے۔ چنانچہ ضیاء الدین برنی کا سلطان



علامہ الدین غلی کے متعلق بیان کیا ہے کہ

سلطان عازر الدین غلی: بادشاہ  
 بود کہ خبر از علم نہ داشت و با علم او  
 را وقتے نشست و خاصت نبوہ  
 است و چوں دربارش ہی رسید  
 و دل از آجین نقش بستہ کر ملک  
 داری و جہاں بانی علیحدہ فارے  
 ست و روایت و احکام شریعت  
 علیحدہ و مرئیت و احکام بادشاہی  
 بہ بادشاہ متعلق است و احکام  
 شریعت بروایت قاضیاں و  
 منتیاں مفوض است و بر حکم  
 اعتقاد مذکور ہر جہ و ملک  
 داری اور فرما آمد: دے و صلہ  
 ملک در آن دیر سے آن کا خواہ  
 مشرود و خواہ نام شروع  
 بدوے و ہرگز در امور جہاں داری  
 خود مسئلہ دروایتے پیر سیدے

سلطان عازر الدین غلی ایک بادشاہ  
 تھا جو نہ علم نہ داشت و با علم او  
 کے ساتھ اس کا آشنا بیٹھا تھا،  
 جب بادشاہ ہوا تو اس کے دل میں یہ  
 بات چھپ گئی کہ کس داری اور جہاں داری  
 ایک الگ کلمہ ہے اور شریعت کے احکام  
 اور روایت ایک جداگانہ امر ہے۔  
 بادشاہ کے معاملات بادشاہ کے  
 متعلق ہیں اور شریعت کے احکام قاضیاں  
 و مفتیوں کے سپرد ہیں۔ اس اعتبار  
 کی بنا پر ملک داری کے معاملات میں  
 اس کی جو ذمہ داری ہوتی تھی اور جس میں  
 وہ ملک کی آبادی دیکھتا تھا اور خواہ  
 شرعاً جائز ہو یا ناجائز ہر حال میں  
 کہ گذرتا تھا اور ہر شے داری کے متعلق  
 میں کبھی وہ کوئی مسئلہ در روایت  
 نہیں پوچھتا تھا۔

وہ تو خدا کو ٹکروٹ کر دے جنت نصیب کرے قاضی مغیث کو جنہوں نے  
افضل الحجاء و کلمۃ حق عند سلطان جائز پر عمل کرتے ہوئے علامہ الدین  
خلجی کو اس گمراہی پر بر ملا ٹوکا اور اس طرح ایک اسلامی سلطنت کو تباہ ہونے  
سے بچا لیا۔ ورنہ واقعہ یہ ہے کہ اگر اس کے مشیران کا رہی ابوالفضل و فیضی  
اور اس کے مذہبی رہنما حاجی ابراہیم سرمندی، قاضی خاں بدخشان اور  
شیخ امان پانی پتی جیسے لوگ ہوتے تو کون کہہ سکتا ہے کہ سلطان علامہ الدین  
خلجی کا یہ جذبہ انانیت مذہب اور تصوف کا غلاف اوڑھ لیتا تو دین الہی جیسے  
کسی مضحکہ انگیز اور نہایت ملعون و نامعقول مشرب کی ایک باد کا سبب  
نہ بنتا۔

جہاں تک ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت و سلطنت کی توسیع  
اس کے استحکام اور دبدبہ و جلال کا تعلق ہے، سلطان علامہ الدین خلجی اور  
اکبر دونوں ایک ہی ترازو کے دو پلڑے نظر آتے ہیں لیکن اول الذکر علما حق  
کی جرأت امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی بدولت اس افسوسناک گمراہی کو  
بچ گیا جس کا شمار ہمایوں ایسے فرشتہ خصلت باپ کا بیٹا اکبر ہوا جو اگرچہ  
بار بار خطوط میں عقل کو "نور خداوندی" کہتا ہے مگر اس کے باوجود زعفرانی  
اور لال کپڑے پہن کر اور اپنے آپ کو "مرشد روحانی و جسمانی" کہلا کر اپنی  
بے عقلی کا نہایت افسوسناک مظاہرہ کرتا ہے اور ایک عالم کو اپنے  
اوپر ہٹنے کی دعوت دیتا ہے۔

زشتہ روئی سے تری آئینہ پر سو اتیرا



بعض لوگ علامہ الدین خلیجی کی نسبت بھی یہ رائے رکھتے ہیں کہ اکبر کی طرح وہ بھی ملک رانی اور جہان داری میں مشروع و نامشروع کا لحاظ نہیں رکھتا تھا اور اسی بنا پر اس کی حکومت کو جاہ و جلال نصیب ہوا حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ اکبر پر خود داری اور خود سری کا ایسا بھوت سوار تھا کہ اس کے سامنے کوئی دم نہیں مار سکتا تھا۔ چنانچہ قطب الدین خاں کو کہہ اور شہباز خاں ایسے اس کی ناشائستہ حرکتوں اور خام خیالیوں پر ٹوکتے ہیں تو وہ ان دونوں کو حیلہ بہانہ سے کام لے کر مطلوبہ عدم میں دفن کر دیتا ہے۔ لیکن اس کے برخلاف فتوحات فیروز شاہ میں قاضی مغیث اور علامہ الدین خلیجی کا مفصل مکالمہ اور اس کے علاوہ دوسرے علماء سے اس کی بات چیت پڑھئے تو معلوم ہو گا کہ یہ علماء کس جرأت اور بیباکی سے گفتگو کر رہے ہیں یہاں تک کہ قاضی مغیث ایک دن بادشاہ سے گفتگو کرنے آئے تو مرنے کی پوری تیاریاں کر کے آئے تھے۔ گھر والوں سے رخصت ہوئے اور وصیتیں وغیرہ جو کچھ کرنی تھیں وہ بھی کرتے آئے تھے۔ لیکن اس کے باوجود بادشاہ صبر و تحمل سے ان کی گفتگو سنتا ہے اور پیشانی پر غیظ و غضب کی ایک شکن تک ظاہر نہیں ہونے دیتا۔

یہ ہیں تفاوتِ رہ از کجاست تا کجا

بہر حال گذارش کا مقصد یہ ہے کہ ہندوستان میں امن و عافیت سے حکومت کرنے کی راہ میں مسلمان بادشاہوں کے لئے جو سب سے بڑی رکاوٹ تھی وہ ہندوؤں کا سخت مذہبی تعصب اور ان کی حدودِ رجہ

تنگ نظری دھیں کا ایک انٹ نشان ان کے ہاں چھوت جہات کا عمل تھا،  
اس شکل کو بڑی حد تک ان صوفیائے کرام نے حل کرنے کی کوشش کی جنہوں  
نے ملک کے غزل و غرض میں اپنے تبلیغی و فودر و راویئے اور خود اپنی  
پاک باطنی اور نیک زندگی کے اثر سے ایک بڑی تعداد کو حلقہ گروش اسلام  
بنالیا۔

لیکن اس کے باوجود اکثریت نامسلم تھی اور اس کو جب کبھی ارادہ  
کیا جاتا مذہب کے نام پر سیاسی اغراض کے حصول کا آلہ بنالیا جاتا  
تھا۔ یہ صورت حال اس درجہ زبوں تھی کہ آسے دن بناؤں میں ہوتی تھی  
تھیں۔ اور عجب تاثر ہے کہ مسلمان مسلمان کے برخلاف بناوٹ پر آمادہ  
ہوتا تھا تو وہی اس حربہ سے کام لینے میں پس و پیش نہ کرتا تھا۔

اس صورت حال کو ختم کرنے کے لئے دو ہی صورتیں ہو سکتی تھیں  
ایک یہ کہ سلطان نیروز شاہ یا اورنگ زیب عالمگیر کی طرح تشدد و سخت گیری  
اور تعصب فی السب سے کام لیا جاتا۔ اور جو لوگ سمجھائے بچھانے سے  
دین حق کو لبیک کہتے تھے تیار نہ ہوتے ان کو قرآن کے فرمان داؤد  
الحدید فیہ ماس تہدیدا کی صداقت کا اعتراف کرے پر مجبور کیا جاتا۔  
اس کے علاوہ دوسری صورت یہ تھی کہ ان لوگوں میں ایک ذہنی انقلاب  
پیدا کر کے ان کو اپنے سے قریب تر کرنے کی کوشش کی جانی۔  
آلہ جو سخت تکلیفوں اور جہنم جو ظروں کے بعد تخت سلطنت پر بیٹھا تھا۔  
وہ پہلی تدبیریں کرنے کی بہت نہیں رکھتا تھا اور اگر رکھتا بھی تو اس کے



نورتن جس میں بھانت بھانت کے آدمی تھے وہ کب اسے چلنے دے سکتے تھے۔ پھر چونکہ شروع شروع میں اکبرؑ کو نصوص سے لگاؤ اور صوفیاء کرام سے عقیدت تھی ہی۔ اس تقرب سے وحدت الوجود اور اس کے ذریعہ وحدت ادیان کا تصور بھی اس کے دماغ میں موجود ہو گا۔ اس بنیاد پر آگے دن کی خلفتار اور شب و روز کی پیشکش، باہمی عداوت بغض قومی منافرت و استحقار ان سب چیزوں کو ختم کرنے کے لئے اس نے دوسرا راستہ اختیار کیا اور جس طرح قرآن مجید اہل کتاب کو کلمہ سواہ بیننا و بینکم کی طرف آنے کی دعوت دیتا ہے اسی طرح اکبر نے اپنے مشیران کا رے مشورہ سے وحدت ادیان کی بنیاد پر مختلف ملتوں اور مذہبوں کے لوگوں کو صلح و آشتی کے ایک سلسلہ سے مربوط کر دیا چاہا اور درپردہ اس کا مقصد یہ تھا کہ اس طرح رفتہ رفتہ یہ لوگ مسلمان ہی ہو جائیں گے اور جو مسلمان نہیں بھی ہوں گے وہ کم از کم مسلمانوں سے بیگانوں یا "میچھوں" کا ساتھ معاملہ نہیں کریں گے۔ ان لوگوں کے رویہ میں اتنی لچک کا پیدا ہو جانا بھی بہر حال مسلمانوں کے حق میں مفید ہو گا۔ کیونکہ تخت و تاج پر تو انھیں کا قبضہ ہے جب مسلمان چاہیں گے اپنی قوت و اقتدار سے کام لے کر کسی غیر متوقع صورت حال کو اس کے ظاہر ہونے پر ختم کر سکیں گے۔

لہ اس موقع پر یہ یاد رکھئے کہ میں اپنے اندازہ کے مطابق مولانا سندھی کے تخیل کا پس منظر بیان کر رہا ہوں میرا اپنا جو نقطہ نگاہ ہے اسے اس کے ساتھ خلط ملط نہ کیجئے۔

پھر ممکن ہے اکبر اور اس کے مشیران کا رے اس خیال کو اس سے بھی تقویت ہوتی ہو، کہ وحدت الوجود اسلام کا کوئی بنیادی نظریہ یا عقیدہ نہیں ہے اور نہ ہو سکتا ہے لیکن اس کے باوجود صوفیائے کرام نے اس کو اس درجہ فروغ دیا کہ وہ اسلامی ہندی تصوف کا ایک جزر لا ینفک ہو کر رہ گیا۔ اسی طرح بعض جو گیانہ اعمال و افعال اور بعض نظریات و مقدمات جن کا ذکر قرآن مجید اور سنت بنوی میں کہیں نہیں ہے اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ ان میں سے بعض بعض تو حافظ ابن تیمیہ کے قول کی مطابق شریعت اسلام کے منشاء و حکم کے بالکل خلاف ہیں۔ ان کو صوفیائے کرام نے اختیار کیا۔ اپنایا۔ اور اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہندوؤں میں تبلیغ اسلام کی کامیابی کا سہرا جہاں اسلام کی پاک و صاف تعلیمات کے سر پر کسی نہ کسی حد تک اس کامیابی میں وحدۃ الوجود کے عقیدہ کے فروغ اور مذکورہ بالا اعمال و افعال کو بھی دخل ہے۔ اس بنا پر عجیب نہیں کہ اکبر نے وحدت ادیان کی اساس پر لوگوں کو ایک چیز پر مجتمع ہو جانے کی دعوت کو انھیں آخر کار اسلام کی ہی طرف آنے کا بالواسطہ ذریعہ سمجھا ہو۔ اور اس مقصد کے لئے اس نے اسلامی تعلیمات کی سخت بندشوں کے ڈھیلا اور نرم ہو جانے کو بھی گوارا کر لیا ہو۔

پس چونکہ دین الہی کی تحریک سے متعلق مولانا کا نقطہ نظر یہی ہے کہ وہ دراصل وحدت ادیان کی آڑ میں بالواسطہ اسلام کی ہی دعوت تھی اس لئے مولانا سندھی اس کو اساساً صحیح مانتے ہیں لیکن ساتھ



ہی ان کو بھی تسلیم ہے کہ ان بانیان تحریک نے وحدت ادیان کی جس طرح تشریح کی اور عملاً اس کو جس طرح مشکل اور مجسم کیا وہ سرسبز گمراہی اور خاص مولانا کے لفظوں میں مذہبی انارکزم تھا۔ چنانچہ اس سلسلہ میں مولانا کی تقریر کے متفرق ٹکڑے پیش کئے جاتے ہیں۔ جس سے اس نقطہ نظر کی وضاحت اور خود مولانا کے خیال میں ”دین الہی“ کی علی تشکیل کی شاعت و قیامت دونوں واضح ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ وحدت الوجود کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

”وحدت الوجود کے عقیدے کے یہ معنی ہیں کہ سارے مذاہب ایک ہی صداقت کی مختلف تعبیریں ہیں۔ فرق صرف شکلوں کا ہے۔ اصل دین ایک ہی ہے لیکن اس کا پتہ کیسے چلایا جائے کہ اصل دین کیا ہے؟ اور وہ کونسی صداقت ہے جس کی یہ سب تعبیریں ہیں اور وہ اصول و مبادی کیا ہیں جو سب مذاہب میں مشترک ہیں ابن عربی اور ان کے پیروؤں کے نزدیک اسلام ہی اس عیسائی کا معیار ہے یہی ایک کسوٹی ہے جس پر سب دین پرکھے جاسکتے ہیں اور تمام مذاہب میں اس کی حیثیت ایک میزان کی ہے، وحدت الوجود کو اس طرح ماننے سے نعوذ باللہ اسلام کی برتری کا انکار لازم نہیں آتا بلکہ اس سے اسلام کی حقانیت ابھر جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ ابن عربی جو مسلمانوں میں اس فکر کے باقی اور مبلغ ہیں ان کی اپنی زندگی اتباع حدیث کا نمونہ تھی۔ چنانچہ وہ خود فرماتے

ہی کہ ہر حقیقت جو خلافِ شریعت ہو گمراہی ہے۔

یہ ہے عقیدہ وحدت الوجود کی اصل حقیقت جس پر اکبر کے دین الہی کی  
بنیاد رکھی گئی تھی (ص ۲۹۰)

اس سے اندازہ ہو گا کہ دین الہی کی تحریک سے متعلق مولانا کا تخیل کیا  
ہے اور وہ کس طرح اس کو دراصل ایک جدید عنوان سے اسلام کی ہی دعوت  
سمجھتے ہیں اور یہی وہ بنیادی رشتہ ہے جس کی وجہ سے مولانا دین الہی کا  
ذکر کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہؒ کا بھی نام لے گدیتے ہیں۔ لیکن  
مولانا کو یہ تسلیم ہے کہ دین الہی نے جو عملی شکل اختیار کی وہ اس کے  
چلانے والوں کی کج روی اور نالائقی کی وجہ سے اصل مقصد سے بہت دور  
جا پڑی اور آخر گمراہی کا سبب ہوئی۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

وحدت الوجود کا عقیدہ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے اور اس کو لازمی  
طور پر وحدتِ ادیان کا جو خیال پیدا ہوتا ہے وہ بھی ٹھیک ہے لیکن  
وحدتِ ادیان ان مسئلوں میں کہ چونکہ سب دین ایک ہی ہیں اس  
لئے کسی ایک دین کا ماننا اور اس کے قانون پر چلنا ضروری نہیں غلط  
چیز ہے اکبر کے دین الہی کے مفکروں سے یہ چوک ہوئی، یا یہ بھی  
ممکن ہے کہ ان کے ذہنوں میں تو یہ حقیقت موجود ہو لیکن عمل  
میں اس کا خیال نہ رکھا گیا ہو۔ وحدتِ ادیان کو اس طرح ماننا

مزاج اور انارکزم ہے۔ شریعت طریقت پر مقدم ہے (ص ۱۵)

اس عبارت کا آخری فقرہ خاص طور پر غور کرنے کے قابل ہے اس



سے مولانا کا نقطہ خیال کس قدر واضح ہو جاتا ہے۔ اسی بیان کے سلسلہ میں آگے چل کر فرماتے ہیں۔

اکبر کے عہد میں وحدتِ ادیان کی اس غلط تعبیر سے نتیجہ یہ نکلا کہ دین الہی کے پیروؤں کے ذہن میں انتشار پیدا ہو گیا۔ اور مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے تہ و بالا ہونے کے آثار نظر آنے لگے۔ اسی کارِ عمل امام ربانیؒ حضرت مجدد الف ثانیؒ کا ظہور ہے (ص ۱۵۱) پھر اسی بیان کے سلسلہ میں اور صفاتِ لفظوں میں فرماتے ہیں :-

وحدتِ الوجود کی غلط تعبیر سے اکبر کے عہد میں بے اعتدایاں پیدا ہوئیں اور شریعت اور شعارِ شریعت کا استہزاء اور باری دین میں داخل ہو گیا۔ امام ربانیؒ اس کی اصلاح کے لئے آئے تھے (ص ۱۵۲)

ایک اور مقام پر دین الہی کی تباہ کاریوں کا ذکر اس حرحِ رتے میں ”مذہبی نزاع کو مٹانے کا یہ طریقہ لازمی طور پر مذہب کو دوسرے سے ختم کرنے کا سبب بنتا ہے اور مذہب کو انسانوں کی زندگی سے ناپید کر دینا ان کی مشکلات کو کم نہیں کرتا بلکہ ان مشکلات میں اور اضافہ کرتا ہے“ (ص ۲۹۹)

اس کتاب میں مولانا نے اور کئی مقامات پر بھی دین الہی کی اسی طرح مذمت کی ہے۔ اب اس سلسلہ میں مولانا کے چند فقرے اور سن لیجئے۔

اورنگ زیب کے پیشِ نظر یہ تھا کہ وہ مسلمانوں کو بحیثیت ایک جماعت کے منظم کرے اور اکبر کے مبنی الملکی یا انسانی تصورِ حیات سے جا عنقی

زندگی میں غلطی سے جو بے عنوانیاں پیدا ہو گئی تھیں ان کو قومی  
زندگی کو پاک کرنے اور اس کام میں امام ربانی کے فیوض نے اس کی رہنمائی  
کی۔ (ص ۳۲۵)

اس عبارت سے جہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ مولانا اکبر کے بین المللی تصور  
کو مسلمانوں کی اجتماعی اور قومی زندگی کے لئے کس قدر ضرور رساں سمجھتے ہیں۔  
ساتھ ہی یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ آپ عالمگیر کے کیوں مداح ہیں یعنی اس  
لئے کہ اس نے امام ربانی کی رہنمائی میں مسلمانوں کی قومی زندگی کو ان بے عنوانیوں  
سے پاک کیا جو اکبر کے غلط تصور سے پیدا ہو گئی تھیں لیکن افسوس ہے ہمارے  
کرم دوست جنہوں نے قسم کھالی ہے کہ وہ ہر چار پانچ سطروں کے بعد  
مولانا کو وطنیت، قومیت اور ہندوستانیت کا طعنہ دیتے بغیر لقمہ نہ  
توڑیں گے وہ اس پر بھی خفا ہیں اور فرماتے ہیں۔

”مولانا کو جمع اضداد میں کمال حاصل ہے وہ اکبر اور عالمگیر  
دونوں کے مداح ہیں۔ اکبر پر اس لئے ذہنیہ ہیں کہ اس سے خالص قومی  
ہندوستانی سلطنت کی بنیاد ڈالی اور عالمگیر کی یہ ادائیگیں بھاتی  
ہے کہ اس نے بیرون ہند میں ہندوستان کی عظمت کا جھنڈا  
لہرایا۔“ (معارف ص ۱۸۲)

اے کاش انھیں کوئی بتا سکتا کہ

گرمی سہی کلام میں لیکن نہ اس قدر  
کی جس سے بات اس نے شکایت ضرور کی



مولانا پر ایک بڑا اعتراض یہ بھی ہے کہ وہ دین الہی کی تحریک میں الہی فکر کی جھلک دیکھتے ہیں۔ لیکن یہ اعتراض بھی ایک شدید مغالطہ پر مبنی ہے۔ دین الہی کی تحریک کے اندرونی جذبہ سے متعلق مولانا کا جو نقطہ خیال ہے وہ اوپر گزر چکا اس سلسلہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کے فکر کے بارے میں مولانا کا جو خیال ہے اسے بھی سن لیجئے۔ فرماتے ہیں۔

حکمت اور شریعت کی یہ تفریق اور پیران میں اس طرح مطابقت کرنا شاہ صاحبؒ کے فکر کا اصل اصول ہے۔ انہوں نے جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں سب سے پہلے مسلمانوں کے مختلف فرقوں اور متعارض افکار میں توافق پیدا کیا اور سب کو کتاب و سنت کے اصل و مرکز کے نیچے جمع کر دیا، پھر اسلام عیسائیت اور یہودیت کو حنیفیت کی فروع بتایا اور ایک جامع انسانیت تصور کے ماتحت حنیفی اور غیر حنیفی یعنی صابئی دینوں کو یک جا کیا۔ (ص ۳۲۰)

اس بیان سے اندازہ ہو گا کہ مولانا اکبر کے دین الہی کی تحریک کو حضرت شاہ صاحبؒ کے فکر سے کیوں قریب سمجھتے ہیں۔ یعنی مولانا کا خیال یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے جس طرح دنیا کی تمام قوموں کو وحدت انسانیت کی بنیاد پر اسلام کی طرف بلایا ہے اسی طرح دراصل اکبر بھی وحدۃ الوجود کے تصور کو قومی کر کے ہندوستان کو ایک وحدت غیر منقسم بنانا چاہتا تھا اور اگرچہ ظاہری طور پر عنوان وحدتِ ادیان اور وحدت الوجود تھا۔ تاہم اگر اس تحریک کو باقاعدہ اور نیک نیتی سے چلایا جاتا تو (مولانا کے خیال میں)

اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ سب مسلمان ہو جاتے، بہر حال وللتناس فیہا العشقون  
مذاہب۔

ہم نے دین الہی سے متعلق مولانا کے فکر کا لب لباب لکھ دیا ہے جس  
میں دونوں پہلو سامنے آ جاتے ہیں اب اس پر ارباب تنقید کو تنقید کا حق ہے۔ لائق  
ناقدر نے یہ کہا تھا کہ انہوں نے اس معاملہ میں مولانا کے فکر کا صرف ایک پہلو  
ہی دکھایا تھا جو آداب تنقید کے شایان شان نہیں ہے اور اس سے بڑی  
غلط فہمی یہ پیدا ہوتی ہے کہ جب مولانا دین الہی کو اس طرح سمجھتے ہیں تو  
پھر اسلام کی حیثیت ان کی نظر میں کیا رہ جاتی ہے؟ سطور بالا میں جو کچھ عرض  
کیا گیا ہے اس کا مقصد اسی غلط فہمی کو دور کرنا ہے اور بس!



# اشتراکیت

ہمارے فاضل دوست نے مولانا کو اس جرم کا بھی مرتکب بتایا ہے کہ وہ اسلام اور اشتراکیت ان دونوں کو مائل قرار دیتے ہیں حالانکہ یہ بھی بالکل غلط ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ مولانا انتہائی دقیقہ رسی اور ژرف نگاہی سے ہر حقیقت کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیتے ہیں۔ اور ہر ایک پہلو کو دوسرے سے الگ کر کے دیکھتے ہیں۔ پھر مجموعہ میں جو خرابیاں ہوتی ہیں ان کو بیان کرتے ہیں۔ اس میں جو اچھائیاں ہوتی ہیں ان کو الگ دکھاتے ہیں اور پھر ان دونوں کے امتزاج و اجتماع سے اس کے جو نتائج پیدا ہونے والے ہوتے ہیں ان کا اندازہ لگاتے ہیں، غور و فکر کی راہ میں کسی حقیقت کے مختلف اجزاء اور پہلوؤں پر تحلیل کیسا وی کا یہ عمل کرنا انتہائی مشکل کام ہے مگر مولانا اس مشکل کو سر کرتے ہیں اور بالآخر شیوہ کوہ کنی ختیاء کر کے جوئے شیر نکال کر لاتے ہیں۔ لوگ ازراہ کوتاہ نظری و "بیک خسرو پرویزی"

یہ سمجھتے ہیں کہ مولانا متضاد باتیں کہتے ہیں۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔ مولانا ہر چیز کے اچھے اور برے پہلو کو اس کا حق دیتے ہیں اور اس کی اپنی مخصوص حیثیت نوعیت کے مطابق اس کے متعلق فیصلہ کرتے ہیں۔ انگریزی کے مشہور انشا پرداز لیب نے ایک جگہ بالکل ٹھیک کہا ہے کہ کسی غایت و وجہ معتدل کام کو کرنا جس قدر مشکل ہے اتنا ہی اس کو سمجھنا بھی مشکل ہوتا ہے۔ عام لوگ مختلف پہلوؤں کے ذرا ذرا سے باریک فرق کو سمجھنے سے قاصر ہوتے ہیں اور افراط و تفریط میں مبتلا ہو جاتے ہیں ہمارے فکر کی یہی وہ بد نصیبی ہے جس کا ماتم اقبال نے اس طرح کیا ہے۔  
 مردہ لادینی افکار سے افزنگ میں عشق عقل بے ربطی افکار سے مشرق میں غلام  
 مولانا نے اور چیزوں کی طرح اشتراکیت کا جائزہ بھی بڑے غور و خوض اور وسعت نظر سے لیا ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ اس تمام سفر میں ان کا رہنا اسلامی فکر ہی رہا ہے۔ مولانا کے نزدیک اشتراکیت کا اچھا پہلو یہ ہے کہ یہ ایک عالمگیر اور بین الاقوامی تحریک ہے جو کسی خاص قوم یا ملک کے فائدے کے لئے شروع نہیں کی گئی ہے بلکہ اس کی بنیاد عام انسانی ہمدردی اور مساوات و برابری پر قائم ہے اس بنا پر اگر اس تحریک میں کوئی افادیت ہے تو وہ کسی ایک ملک یا قوم تک محدود نہ رہے گی۔ بلکہ جہاں جہاں یہ تحریک پہنچے گی اور اس کو کامیابی ہوگی وہاں کے لوگ اس سے فائدہ حاصل کریں گے اب اس مرحلہ پر پہلی چیز جو جذب و کشش کا باعث بنتی ہے وہ اس تحریک کا بین الاقوامی ہونا ہی ہے۔ کیونکہ آج کل کی خود غرض دنیا میں ہر قوم جو معاشی یا سیاسی جدوجہد کر رہی ہے وہ صرف اپنے آپ کو فائدہ



پہنچانے کے لئے کر رہی ہے اور ان قوموں کی ہوس فائدہ اندوزی اس  
 درجہ خود غرض ہو گئی ہے کہ اگر کسی قوم کو اپنی تعمیر کے لئے دوسری کمزور  
 قوتوں کی بربادی و ہلاکت کی بھی ضرورت پیش آتی ہے تو وہ اس میں  
 ذرا تامل نہیں کرتی اور اس کی تمام سائنس، تمام ایجادات و اختراعات  
 اور اس کے تمام ملکی وسائل و ذرائع، علوم و فنون، مرد اور عورت، ساز و سامان  
 سب کے سب صرف ایک مقصد کے لئے وقف ہو جاتے ہیں کہ کمزور یا مختلف نسل  
 والی قوموں کو برباد کیا جائے اور ان کے گوشت پوست، شلتہ دختہ ہڈیوں اور  
 زار و ناتواں جسمانی ڈھانچوں پر اپنی عظمت و سلطنت کی شاندار عمارت کھڑی کی جائے  
 ہوس ملک گیری اور شدید خود غرضی کے اس ہولناک دور میں اگر کوئی تحریک  
 عام انسانیت کا دروے کر اٹھتی ہے تو بے شبہ اس کا خیر مقدم ہر اس شخص  
 کو کرنا چاہئے جو عام انسانیت کا ہوا خواہ اور خیر اندیش ہے۔

لیکن دیکھنا یہ ہے کہ یہ تحریک انسانیت کے درد کا درماں بھی ہو سکے  
 گی یا نہیں؟ مولانا اس موقع پر اشتراکیت کا تجزیہ کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اس میں بعض  
 چیزیں اچھی ہیں اور بعض بُری اس کا روشن پہلو تو یہ ہے کہ یہ تحریک اس جابرانہ نظام  
 سرمایہ داری کو چیلنے کے لئے معرض وجود میں آئی ہے جو اس وقت دنیا کی سب سے  
 بڑی مصیبت ہو کر ہمارے سروں پر مسلط ہو گیا ہے۔ عام مساوات انسانی اس تحریک کا  
 اصل اصول ہے اور جہاں تک اس مقصد کا تعلق ہے اس سے کسی سلیم الطبع انسان کو اختلاف  
 نہیں ہونا چاہئے جو تو میں کہ آج سرمایہ داری کا شکار بنی ہوئی ہیں ان کیلئے اس تحریک  
 کی کامیابی اور قوت اپنے اندر ایک خوشخبری اور پیغام رہائی رکھتی ہے اس اشتراکیت کا

یہی وہ پہلو ہے جسے مولانا بنظر استحسان و پسندیدگی دیکھتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں  
 " بینک اشتراکیت اسلام ایک بین الاقوامی اور عالمگیر تحریک ہے۔۔۔ ایک طرف تو اس  
 تحریک نے روسی قوم کو سر بلند کیا چنانچہ پچیس سال پہلے جو قوم انتہائی پستی و ذلت، استبداد اور  
 نظمی اور جہالت کا شکار ہو رہی تھی وہ اس تحریک کی بدولت اپنی طاقتور تنظیم اور ترقی یافتہ  
 ہو گئی کہ جرمنی جیسی زبردست سلطنت کی جہاز فوجوں کا جٹے سامنے دنیا کی بڑی بڑی  
 طاقتیں نہ ٹھیر سکیں خم ٹھوک کر مقابلہ کر سکی۔ یہ اشتراکیت کی تحریک کا قومی پہلو۔  
 دوسری طرف روسی قوم باقی دنیا کیلئے اشتراکیت کی ترجمان بنی اور انہوں نے اپنے عمل پر  
 یہ بتا دیا کہ جب اشتراکیت کے اصولوں پر زندگی کی تنظیم کی جائے تو اس کے یہ نتائج برآمد  
 ہوتے ہیں۔" (ص ۲۲۸)

لیکن ساتھ ہی اس تحریک کا جو ناقص پہلو ہے وہ بھی مولانا کی نظروں سے  
 اوجھل نہیں ہے۔ چنانچہ سرور صاحب لکھتے ہیں۔

"مولانا اس تحریک کو نا مکمل سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان محض معاشی حیوان نہیں  
 اشتراکیت نے انسانیت کی خارجی زندگی کی تنظیم کر کے بڑا کام کیا ہے لیکن انسان کی  
 ایک معنوی زندگی بھی ہے بیشک اسلام اور اشتراکیت دونوں بین الاقوامی تحریکیں ہیں اور  
 دونوں کا پیغام تمام بنی نوع انسان کیلئے ہے پھر دونوں کی دونوں انقلابی ہیں لیکن  
 دونوں میں فرق یہ ہے کہ اشتراکیت صرف معاشی زندگی پر غماز رکھتی ہے، اسلام معاشی  
 زندگی کا انکار تو نہیں کرتا لیکن وہ زندگی کو محض معاشی دائرہ تک محدود بھی نہیں سمجھتا  
 اسکے نزدیک زندگی دوام پابندی ہے اور اس دنیا میں ہی ختم نہیں ہو جاتی۔" (ص ۲۲۹)  
 دیکھئے مولانا نے کس طرح صفائی کے ساتھ دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی کر دیا۔



ہے۔ مسلمان جس حد تک اشتراکیت کا ساتھ دیتے ہیں اسے بنا بھی دیا ہے اور انہیں اس تحریک میں کیا شدید اور زیادتی نقص نظر آتا ہے اسے بھی صاف صاف بیان کر دیا ہے۔ یہی مماثلت تو اس معاملہ میں مولانا کا نقطہ نظر بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ اسلام جس طرح قومی بھی ہے کہ اس نے اول اول عربوں کی تنظیم کی اور ان کو دنیا کے لئے خیر و امان بنا کر پیش کیا اور ساتھ ہی بین الاقوامی بھی کہ اس کی دعوت کا فائدہ ناس کے لئے ہے۔ اسی طرح مولانا سمجھتے ہیں کہ اشتراکیت بذاتہ ایک قومی تحریک کی حیثیت سے اچھی اور اب وہ بین الاقوامی تحریک بنتی جا رہی ہے مولانا فرماتے ہیں کہ اسلام کی قومیت درمیان الاقوامیت کو جدید مطلقاً کی روشنی میں اشتراکیت کی ان دو گانہ حیثیتوں کو سامنے رکھ کر سمجھا جاسکتا ہے۔ یہ ہے وہ وجہ مماثلت جو مولانا اسلام اور اشتراکیت کے درمیان مانتے ہیں۔

ہمارے فاضل دوست غالباً ان لوگوں میں سے ہیں جو کسی حسین و جمیل عورت کو محض اس بنا پر جو بصورت نہیں کہتے کہ وہ خوش قسمتی یا بد قسمتی سے ان کی بوی نہیں ہے یا اس بنا پر کہ اس کی اوپنہیں اور سہیلیاں بصورت اور بد شکل ہیں اگر اشتراکیت میں بعض خوبیاں ہیں اور یقیناً ہیں تو ان کا انکار محض اس لئے کر دینا کہ ان اچھی باتوں کا نفاذ ہمارے ہاتھوں نہیں ہو رہا ہے یا ان اچھائیوں کے ساتھ برائیاں بھی ہیں کوئی معقول اور فرین نہایت بات ہے۔ لائق ملاحظہ مولانا سندھی کے متعلق فرماتے ہیں کہ

”مولانا کے دل و دماغ پر روس اور اٹالیاں چھائے ہوئے ہیں (معارف ص ۱۷۶) لیکن شاید انہیں معلوم نہیں کہ حکیم شرق ڈاکٹر محمد اقبال اشتراکیت کے بارہ میں فرماتے ہیں۔ لیجئے کہنے۔ ضرب کلیم میں لکھتے ہیں۔ قوموں کی روشنی مجھے ہوتا ہے یہ معلوم بیوقوف نہیں روس کی یہ گرمی رستار

اندیشہ ہوا شوخی افکار پر مجبور  
انساں کی ہوس نے جنھیں کھاتھا چھپا کر  
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلمان  
جو حرفِ قل العفو میں پوشیدہ رہا تک  
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار  
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار  
اللہ کرے تجھ کو عطا جنتِ کردار  
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو ملودار  
علاوہ بریں حکیم مشرق اکثر اپنی مجلسوں میں کہتے تھے کہ اس وقت اسلام کی  
تبلیغ کی جس قدر سخت ضرورت روس میں ہے کہیں اور نہیں ہے۔ یہی خیال مولانا کا  
بھی تھا۔ مولانا ایک عرصہ تک اس ملک میں رہ آئے تھے اس بنا پر اس تحریک کی  
قوت و طاقت سے متعلق انہوں نے جو باتیں اب سے مدت پہلے کہیں تھیں وہ  
اب حرف بحرف سچ ثابت ہو رہی ہیں۔ مولانا کا خیال تھا کہ یہ تحریک ابھی تجربہ  
کی منزل سے گزر رہی ہے۔ اس بنا پر جوں جوں قدم آگے بڑھتا جائے گا اس  
تحریک کے اصول و مبادی میں ترمیم و تیسخ ہوتی رہے گی۔ اس مرحلہ پر مسلمانوں  
کے لئے بہترین موقع ہے کہ وہ اسلام کی تعلیمات حقہ ان لوگوں تک پہنچائیں  
اگر اس طرح اسلام اور اشتراکیت میں صلح کی کوئی صورت نکل آتی ہے تو  
اس کے معنی یہ ہوں گے کہ دنیا کی ایک عظیم ترین طاقت مسلمانوں کے ہاتھ جائے  
گی اور پھر وہ اس کے ذریعہ دنیا کا تختہ الٹ کر رکھ دیں گے۔ یہ ہے اشتراکیت  
کے متعلق مولانا کا اصل فکر۔ جسے ہمارے دوست نے کیا سے کیا کر کے پیش کیا ہے۔

نکتہ چیں ہے غمِ دل اس کو سُنائے نہ بنے

کیا بنے بات جہاں بات بنائے نہ بنے

اس سلسلہ میں لائقِ ناقد نے ایک عجیب بات کہی ہے آپ فرماتے



ہیں :-

”جس طرح اسٹالن اشتراکیت کے اصولوں میں ترمیم کر کے اسے

قومی رنگ دینے میں کامیاب ہو رہا ہے۔ اسی طرح ہمارے مولانا بھی اسلام

کو قومی لباس پہنانا چاہتے ہیں..... اس لئے وہ ٹروٹسکی جیسے مومن

قانت ”اشتراکی کے مقابلہ میں اسٹالن جیسے ہوشیار اور زمانہ ساز کو پسند

کرتے ہیں۔“ (معارف ص ۱۷۶)

یہ ٹروٹسکی کے ”مومن قانت“ ہونے کی ایک ہی رہی غالباً آپ کو یہی معلوم

نہیں ہے کہ اسٹالن اور ٹروٹسکی ان دونوں میں بنیادی اختلاف کس بات

میں تھا؟ اختلاف اس میں نہیں تھا کہ اشتراکیت ایک بین الاقوامی تحریک ہے

یا نہیں۔ اسے دونوں تسلیم کرتے تھے۔ البتہ اسٹالن کا خیال یہ تھا کہ ابھی

ہمارے حالات اس کی اجازت نہیں دیتے کہ ہم اس تحریک کو بین الاقوامی

اصول پر چلائیں اور دنیا کے دوسرے ملکوں اور قوموں میں اس کا پروپیگنڈہ

کریں۔ اگر ہم نے ایسا کیا تو خواہ مخواہ دوسری قومیں ہم سے کھٹک جائیں

گی اور ہم اطمینان سے اپنے گھر میں بھی کام نہیں کر سکیں گے۔ ٹروٹسکی

اس کا مخالف تھا اور شدید مخالف۔ ٹروٹسکی عزیز پر جوش و ہوا وہ ممکن

ہے بیجا اور نامناسب ہو۔ تاہم واقعات مابعد نے یہ ثابت کر دیا کہ اس

معاملہ میں اسٹالن کی جی جی رائے صائب تھی۔

اب میں اسی پر یہ مقابلہ ختم کرتا ہوں۔ اگرچہ یہ کافی طویل ہو گیا ہے

تاہم مجھے اس کی تشنگی کا احساس ہے۔ افسوس ہے کہ مضمون شروع کرتے

وقت جو تا حد میرے ذہن میں تھی۔ چند در چند مشاغل اور گراں بار مہم و فرائض  
 کے باعث ان میں سے اکثر کی مراجعت نہیں کر سکا۔ اثناء تحریر میں جو  
 کتابیں سامنے آ گئیں۔ انہیں کا حوالہ دے دیا ہے۔ ورنہ مولانا سندھی  
 کا مطالعہ نہایت وسیع اور فکر حد درجہ عمیق تھا۔ نہ جانے وہ کہاں کہاں  
 سے دانہ ورنہ چن کر لاتے تھے اور ان سے ایک خرمین بناتے تھے۔  
 جتنا بولتے تھے اس سے کہیں زیادہ ان کے دماغ اور حافظہ میں ہوتا  
 تھا۔ یہ محض خوش اعتقادی نہیں میرے ساتھ ایک جماعت کا مشاہدہ  
 ہے۔ اسی بنا پر بہت کچھ لکھنے کے باوجود مولانا کے افکار کے ابھی  
 بہت سے گوشے اور پہلو ہیں جو حرف و بیان سے آٹنا نہیں ہو سکے۔

گمان میرے بایاں رسید کارمغاں  
 مزار بادۂ ناخوروہ در رگ تاکست



مولانا عبد اللہ سندھی

پر

ایک ناقدانہ جائزہ

از

جناب مولانا اسود عالم صاحب ندوی

یہ تنقید "معارف" ستمبر ۱۹۴۴ء میں چھپی

مولانا عبید اللہ سندھی کی شخصیت ایک عجیب و غریب شخصیت ہے، اور  
 ان کے افکار ان کی شخصیت سے بھی زیادہ عجیب و غریب ہیں۔ ایک سکھ گھرانے  
 میں پیدا ہوئے، اسلام قبول کیا، دیوبند میں تعلیم پائی، سیاسیات میں تحصیل  
 ہوئے، اور اس طرح کہ ہندوستان چھوڑنا پڑا، جلا وطنی کی زندگی، کابل، ماسکو،  
 انقرہ اور یورپ کے مختلف مقامات میں گزری۔ آخر میں حجاز آ گئے تھے، دس  
 بارہ برس حرم کے سایے میں بھی رہے، اور اب پانچ سال ہوتے ہیں کہ وطن  
 کی کشش پھر انھیں ہندوستان کھینچ لائی۔  
 مولانا کی زندگی کوئی پرسکون زندگی نہیں رہی ہے۔ دنیا کے تمام نشیب و فراز،



رہے، سکھ اور رنج و محن کی گھاٹیوں سے وہ کامیاب گزر چکے ہیں، اور اب کہ سفینہٴ عمر ساحل کے قریب آگیا ہے وہ اپنے تجربات زندگی اور نصف صدی کے مطالعہ کے نتائج سے ہمیں مستفید کرنا چاہتے ہیں۔

ہندوستان آنے کے بعد پہلے پہل انھوں نے کلکتہ میں ایک تقریر کی، جس سے ہمارے حسن ظن کو ایک جھٹکا لگا، اس میں انھوں نے انگریزی لباس زیب تن کرنے اور لاطینی حروف اختیار کرنے کی تلقین کی تھی، ظاہر ہے کہ صرف صاحبوں کا لباس اختیار کر لینے سے انسان صاحب نہیں ہو جاتا، اور نہ لاطینی حروف برت لینے سے سائنس و فلسفہ کے اسرار کھل جاتے ہیں، یہ ایک سطحی اور مرغوب ذہنیت کی دعوت تھی، اور مولانا سندھی کی زبان سے ایسی باتیں سن کر طبعی طور پر بڑا دکھ ہوا۔

اس کے بعد ”الفرقان“ ولی اللہ نمبر ۱۵۱ء میں انھوں نے امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف کرایا، گو اس میں بھی بہت سی باتیں قابل گرفت تھیں، مگر دوستوں نے یقین دلایا کہ مولانا اپنے افکار کے اظہار پر قادر نہیں، اور ان کا حال کچھ فرقہ ملائیت کا سا ہے، شروع شروع میں وحشت ہوتی ہے، پھر انسان مانوس ہو جاتا ہے۔ ہم نے جی کڑا کر کے اس اجمالی تعارف کا بار بار مطالعہ کیا، مگر یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ہماری طبیعت اس سے مانوس نہ ہو سکی۔ نیشنلزم کی تبلیغ خواہ کتنے ہی معصومانہ انداز میں ہو ہمارے لئے ناقابل برداشت ہے،

اس ”ہلکے سے متوجہ“ کے بعد مولانا نے شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی

تحریک لکھی، رستہ جس میں حضرت سید احمد غفر اللہ عنہ بریلوی، اہل صادق پور  
اور ان کے عام ماننے والوں پر انھوں نے نہایت سخت اور ناروا حملے کئے،  
ساتھ ساتھ سجد اور یمن کے مشہور اہل علم اور نامور محدثین کو بھی اس سلسلے  
میں دھمکھسیٹا، اس کتاب پر ایک مفصل تنقید معارف کے چار نمبروں (فروری  
مارچ، اپریل، مئی، ستمبر) میں شائع ہو چکی ہے، جو اہل علم میں قبولیت کی  
نظروں سے دیکھی گئی،

یہ کتاب اور الفرقان کا مقالہ، دونوں اہل علم اور خواص کے لئے تھے، عام  
اور معمولی لکھے پڑھے لوگ ان سے اچھی طرح فائدہ نہیں اٹھا سکتے، اس لئے  
ان کا دائرہ اثر و نفوذ بہت محدود رہا، ان کے برعکس زیر نظر کتاب مولانا کے ایک  
لائق شاگرد اور معتقد نے آسان زبان میں لکھی ہے، جس میں ان کے تمام افکار  
یکجا اور پھیلا کر پیش کئے گئے ہیں، طرز بیان دلچسپ اور موثر ہے۔ واقعات  
تاریخی تسلسل اور افکار سلجھاؤ کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں، غرض جہاں تک  
مولانا کے افکار و آراء کا تعلق ہے، یہ کتاب ان کے پیش کرتے میں پوری طرح  
کامیاب ہے، اور ہمیں یہ معتبر ذریعہ سے معلوم ہوا ہے کہ مولانا اس کتاب سے  
بالکل مطمئن ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ یہ افکار کتاب وسنت کی روشنی میں  
کہاں تک قابل قبول ہو سکتے ہیں؟

کتاب تقریباً چار سو صفحوں پر پھیلی ہوئی ہے، اور تقریباً پوری اسلامی  
تاریخ پر مولانا کا تبصرہ اس میں آگیا ہے، وحدت انسانیت، انقلاب، اسلامی  
تصوف، اسلامی افکار میں قومی اور ملکی رجحانات، اسلامی ہندوستان، اکبر اعظم



اورنگ زیب، شاہ ولی اللہ اور ولی اللہی سیاسی تحریک، مختلف ابواب کے ماتحت مولانا کے خیالات و افکار کی تشریح کی گئی ہے۔

مصنف کا مقدمہ بھی اچھا خاصہ دلاویز اور دلچسپ ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہمارا نوجوان طبقہ اس وقت کیسی ذہنی کش مکش اور فکری الجھاؤ میں گرفتار ہے۔

مولانا کے افکار کی تنقید اور مکمل جائزہ کے لئے بڑی فرصت اور پھیلاؤ کی ضرورت ہے، افسوس کہ نہ اس وقت ہمیں اتنی فرصت نصیب ہے، اور نہ ایک رسالہ کے محدود صفحات میں اتنی گنجائش ہے، سرسری طور پر ہم اتنا عرض کر سکتے ہیں کہ مولانا سندھی اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک مبھون مرکب پیش کرنا چاہتے ہیں تاکہ ہندوؤں کو اسلام سے وحشت نہ رہے، اور مسلمان بھی خوشی خوشی ہندوستانی قومیت کا جزد بن سکیں، اسی اعتبار سے وہ وحدت انسانیت اور وحدت ادیان کے قائل ہیں، مولانا کے نزدیک قرآن مجید بھی اسی "بنیادی فکر" کا ترجمان ہے۔ اور یہ بنیادی فکر عالمگیر، ازلی، ابدی، اور لازوال ہے۔ قرآن

میں بیشک اس کا جامہ غربی ہے۔ (۲۵)

لیکن یہ عربیت "مشاہدہ حق" کے بیان میں صرف ساعزو مینا کے طور پر ہے، (۲۵) اصل حقیقت تو یہی ہے، جو گیتا میں ہے، مولانا کے نزدیک گیتا حق ہے، لیکن اس کی جو غلط تعبیر کی گئی ہے، وہ کفر ہے، گیتا کے متعلق تو گیتا والے جانیں، لیکن قرآن مجید کے متعلق یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ مولانا کی وحدت انسانیت کا شاعر ہے، اور نہ وہ وحدت ادیان کا قائل ہے، اس کا حامل تو ایک "دین حق" اور "ہدیٰ"

لے کر آیا تھا، تاکہ ساری کائنات اس کی پابند ہو، اور اللہ کی زمین پر اسی کا قانون نافذ ہو، مولانا جن قوانین و مذہبی اقتدار کو رسوم کہتے ہیں، وہ صرف رسوم نہیں، ان میں حدود اللہ بھی ہیں، اور حدود اللہ سے تجاوز کرنے والے کے لئے قرآن مجید کا لہجہ سخت ہے،

لیکن ہمارے مولانا تو ”دین حق“ کی دائمی یہ تری گویا مانتے ہی نہیں، ان کے نزدیک اب قرآنی حکومت کا زمانہ گزر گیا، اور گزری ہوئی چیز واپس نہیں آسکتی۔

”جو زمانہ گزر گیا، وہ پھر واپس نہیں آیا کرتا، جو پانی بہ جاتا ہے وہ بوٹتا نہیں، قرآن پر عمل کر کے خلافت راشدہ کے دورِ اول میں صحابہ نے جو حکومت بنائی، اب بعینہ وہی حکومت نہیں بن سکتی، جو لوگ قرآن کو اس طرح سمجھتے ہیں، وہ حکمت قرآنی کے صحیح مفہوم کو نہیں جانتے، بیشک خلافت راشدہ کی حکومت قرآنی حکومت کا ایک نمونہ ہے، لیکن یہ نمونہ بعینہ ہر دور میں منتقل نہیں ہو سکتا۔“

حکمت قرآنی سے مولانا کی جو بھی مراد ہو، مگر ہم اسے شریعت سے الگ نہیں سمجھتے، جو حکمت شریعت سے بے نیاز کر دے۔ یا شریعت کو قرار واقعی اہمیت نہ دے، قرآنی حکمت نہیں کہی جاسکتی،

مولانا کے افکار میں یہ چیز بڑی طرح کھٹکتی ہے، کہ وہ اسلام کا قیادہ بھی موجودہ انسان کی فلاح و بہبود کے لئے ضروری نہیں سمجھتے،

مولانا نے فرمایا کہ میں دین کو اسی بنا پر انسانیت کے لئے ضروری



سمجھتا ہوں، کہ اس پر چلنے سے ہر فرد انسان کی انسانیت بیدار ہوتی ہے، بدقسمتی سے لوگوں نے خاص اپنے خاندان یا صرف اپنے ملک کے خاص اور محدود مذہب کو دین حق مان لیا، اور جو ظاہری طور طریقوں میں اُن سے مختلف ہوا، اس کو کافر قرار دیا، اور یہ نہ دیکھا کہ دین کا جو مقصود حقیقی ہے وہ اُن کے ہمتہ آتا بھی ہے یا نہیں،

جائے ظاہری طور طریقوں سے مولانا کی مراد کیا ہے؟ کیا نماز پڑھنا، روزے رکھنا، زکوٰۃ کی ادائیگی ادا کرنا، حج ادا کرنا، یہ سب طور طریقے ہیں، اور جو اُن کا قائل نہ ہو، وہ رب العالمین کی بارگاہ میں مقبول ہو سکتا ہے، اور پھر ہمیں بتایا جائے کہ ”محدود مذہب“ سے مراد کیا ہے؟ کیا اسلامی شریعت بھی اسی محدود مذہب کی فہرست میں داخل ہے؟

اسلامی تصوف کے باب ص ۱۲۴ - ۱۶۳ میں مولانا کا بیان بہت دلچسپ، مفید اور سبق آموز ہے، یہ کون نہیں جانتا، کہ موجودہ ہندی تصوف کا بڑا حصہ ویدانت اور ہندو یوگیوں کے طریقوں سے ماخوذ ہے، ”اصل جذبہ تصوف جسے حدیث میں احسان کہا گیا ہے، یقینی خالص اسلامی چیز ہے، لیکن موجودہ فن تصوف، تزکیہ اور ریاضت کے نت نئے طریقے، بیرونی اثرات کی غمنازی کرتے ہیں، مولانا فرماتے ہیں:۔

”ہمارے بعض علماء اس سے بہت چڑتے ہیں، انہیں یہ گراں گزرتا ہے کہ مسلمان صوفیہ نے ہندوستان کے ویدانت سے استفادہ کیا، چنانچہ وہ ایسے تصوف کو غیر اسلامی قرار دیتے ہیں، ان ارباب علم و فضل

کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ ایک ہے جذبہ تصوف اور ایک ہے علم تصوف، اس جذبہ تصوف کو حدیث شریف میں احسان کا نام دیا گیا ہے، اور جس طرح اور علوم کی تدوین میں دوسری قوموں کی تحقیقات اور تلاش و جستجو سے مسلمانوں نے فائدہ اٹھایا، اسی طرح تصوف کے طرق میں بھی دوسری قوموں سے استفادہ کیا گیا۔

”اسلامی تصوف پر سب سے زیادہ اثر ہندو ویدانتی کا ہوا ہے۔“  
 ”یہاں پر ہمیں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ اسلامی تصوف ویدانت کے فکر سے متاثر ہوا۔ اور ہندوستان کے مسلمان صوفیاء نے نفس باطنی کی اصلاح اور تصفیہ کے لئے ہندو یوگیوں سے ملتے جلتے طریقے اختیار کئے۔“ (ص ۱۳۱)

بہر حال حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے، رب ہمارے صوفی علماء تو انکی خفگی بجا ہے، یہ بزرگان دین، اور اللہ کے متراض بندے ان صوفیاء نہ ریاضتوں کو خالص اسلامی چیز سمجھتے ہیں، جب آپ کہیں گے کہ یہ چیزیں ہندوؤں سے لی گئی ہیں، تو ان کا نفس طبعی طور پر اس تلخ حقیقت کے قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوگا۔

لیکن مولانا کا مطلب دوسرا ہے، وہ یہ فرماتے ہیں، کہ مسلمان صوفیوں نے ہندو یوگ کو منسوخ کیا، اس کی اصلاح کی، اور اسی کو پاکیزہ شکل میں ہندوؤں کے سامنے پیش کیا،

”یہی وجہ ہے کہ ہمارا تصوف ہر سمجھدار ہندو کو اپنی طرف کھینچتا



ہے۔ مولانا کا خیال ہے کہ اگر فرقہ وارانہ تعصبات نہ ہوتے، اور ہندوؤں کے دلوں میں مسلمانوں کی ہر چیز سے نفرت نہ پیدا کر دی جاتی، تو کچھ بعید نہ تھا کہ مسلمان نارفین کے فیض سے ہر ہندو کے دل میں اسلامی تصوف گھر کر لیتا، اور ہندوستان کے کچھ اعلیٰ طبقے اسلام کے گرویدہ ہو جاتے۔ (ص ۱۳۳)

مگر سب سے بڑی مشکل تو یہی ہے، کہ فرقہ وارانہ تعصبات شروع سے موجود ہیں، اور ہندوستانی قومیت سے میل کی کوئی کوشش بھی ہندوؤں کو اسلام سے قریب نہیں لاسکتی، البتہ ہو سکتا ہے کہ اس کھینچا تانی میں کچھ اسلام ہی کا رنگ پھیکا پڑ جائے، یہ کوئی خواہ مخواہ کا اندیشہ نہیں ہے، ایسا پہلے ہی ہو چکا ہے۔ اکبر اور دارا شکوہ کی نامبارک کوششوں کا کیا یہی انجام نہیں ہوا۔

”اسلامی تصوف کی طرح تاریخ اسلام کا بھی مولانا نے اپنے

نقطہ نظر سے نہایت گہرا جائزہ لیا ہے، ان کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ

اسلام گوہر بین الاقوامیت کی دعوت ہے، مگر وہ قومیتوں کا انکار

نہیں کرتا۔“ (ص ۱۹۶)

وہ انسانیت، بین الاقوامیت، اور قومیت تینوں کو تسلیم کرتے ہیں، عقیدہ وحدت الوجود ان کے انسانی فکر کا ترجمان اور مشعر ہے، بین الاقوامیت کی جگہ وہ وحدت ادیان کو دیتے ہیں، قومیت کی تعمیر وہ خاص دین یا ملت سے کرتے ہیں، وہ بیک وقت ان تینوں چیزوں پر ایمان رکھتے ہیں۔

”عقیدہ وحدت الوجود، وحدت ادیان، اور ایک مستقل دین کی جو

بالترتیب جدا جدا حیثیتیں ہیں، ان کی وضاحت کرتے ہوئے ایک دفعہ مولانا نے فرمایا، کہ ان کی مثال انسانیت، بین الاقوامیت، اور قوم کی ہے، میں انسانیت عامہ پر عقیدہ رکھتا ہوں، اور اسی بنا پر میں بین الاقوامیت پر بہت زور دیتا ہوں، لیکن انسانیت اور بین الاقوامیت پر عقیدہ رکھنے سے میرے نزدیک یہ لازم نہیں آتا، کہ قوم کے مستقل وجود کو نہ مانا جائے، قوم بین الاقوامیت، اور انسانیت، ایک سلسلہ کی مختلف کڑیاں ہیں، بعینہ میرا شخصی عقیدہ میرا قومی اور ملی مذہب، وحدتِ ادیان، اور وحدتِ الودعہ، ذہنی ارتقاء کے مراحل ہیں، (نشہ)

گویا اسلام کی حیثیت آپ کے نزدیک صرف ایک قومی و ملی مذہب کی رہ گئی۔ وہ ایک عالمگیر دین نہیں رہا۔ لکھتے ہوئے جی کڑھتا ہے، پر کیا کیا جائے، کہ مندرجہ بالا اقتباس سے ایسا ہی کچھ سمجھ میں آتا ہے، ممکن ہے کہ یہ ہماری ناقص سمجھ کا تصور ہو۔

اسی قومیت اور وطن پرستی کے نشے میں مولانا عربوں اور عربی زبان اور عربی قرآن کے بارے میں ایسی باتیں کہہ گئے ہیں جو ہمارے نزدیک اسلام کی روح کے سراسر خلاف ہیں، ملاحظہ ہو :-

..... بے شک ..... قرآن کا پیغام سب قوموں کے لئے تھا، لیکن آپ کی بعثت کا پہلا مقصد یہ تھا، کہ قریش کی اصلاح و تہذیب ہو جائے، ..... چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو



حیثیتیں ہیں، ایک قومی، اور دوسری عمومی اور بین الاقوامی (ص ۱۹۱)۔

..... اس ذہنیت کا نتیجہ یہ تھا کہ عربی زبان کو مقدس مان لیا گیا، عربوں کو سب قوموں سے افسس بتایا گیا بے سوچے سمجھے قرآن کی عربی متن کی تلاوت کرنا ثواب ٹھہرا، ..... (صفحہ ۱۹۲)

فہم قرآن پر زور دینا اور بات ہے، اور تلاوت کے ثواب سے محروم کرنا اور بات ہے، غالباً مولانا تلاوت قرآن کے ثواب کے منکر نہیں، عربی برتری اور عربی تفوق کی تردید میں شاید ان کی زبان سے نکل گیا ہو۔

”اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا۔ وہ قوموں کے مستقل وجود کو تسلیم کرتا ہے، اس میں وہ صرف صالح اور غیر صالح قومیت کا امتیاز کرتا ہے، وہ قومیت جو بین الاقوامیت کے منافی ہو، وہ اس کے نزدیک بے شک مذہوم ہے، لیکن یہ کہ قوم کا وجود ہی سرے سے نہ رہے، مولانا کے خیال میں یہ ناممکن ہے“ (ص ۱۹۶)

”اسلام کی دعوت، قومیت کی دعوت نہیں تھی، بلکہ اس نے قریش کی قومیت کو ایسی شکل دیدی کہ وہ بین الاقوامیت کے مرکز بن گئے“ (ص ۲۰۰)

ایک مسلم کی حیثیت سے ہمیں مولانا کے اس ”فکر“ کے قبول کرنے سے انکار ہے، اسلام قومیتوں کے نقطہ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں، اسلام قومیت کی تعمیر نہیں کرتا، وہ حزب کی تشکیل کرتا ہے، اسلام نے چند ”اصول و مبادی“ پیش کئے ہیں، جو انہیں قبول کرتا ہے، ان پر ایمان رکھتا ہے اور انہیں اپنی زندگی

کا دستور العمل بناتا ہے، وہ اس "حزب" کا رکن ہے۔ یا یوں کہئے کہ وہ اسلام کی بین الاقوامی برادری میں شامل ہو جاتا ہے، نسل اور جغرافیہ والی قومیت کا تصور بھی اس کے قریب نہیں پھٹکنے پاتا، اصل یہ ہے کہ مولانا کے دل و دماغ پر روس اور سلطان چھائے ہوئے ہیں۔ جس طرح سٹالن، اشتراکیت کے اصولوں میں ترمیم کر کے اسے قومی رنگ دینے میں کامیاب ہو رہا ہے، اسی طرح ہمارے مولانا بھی اسلام کو قومی لباس پہنانا چاہتے ہیں، وہ ایسی قومی پارٹی بنانا چاہتے ہیں، جو بین الاقوامی رجحان رکھتی ہو، اسی لئے وہ ٹرو کی جیسے "مومن قانت" اشتراکی کے مقابلے میں اسٹالن جیسے ہوشیار اور زمانہ ساز کو پسند کرتے ہیں، یہ سب کچھ ہم اپنی طرف سے نہیں کہہ سکتے ہیں، زیر نظر کتاب میں پورے نو صفحے ۲۲۰-۲۲۹ دس، اسلام اور اشتراکیت کی مماثلت کے نذر کئے گئے ہیں، افسوس کہ مصنفون کی تنگ دامانی مدول طویل اقتباس کی اجازت نہیں دیتی، اس لئے صرف اس کا ابتدائی حصہ پیش کرتے پر اکتفا کرتے ہیں، جس میں اس مشابہت و مماثلت سے برأت ظاہر کی گئی ہے،

• عا شا و کلا! ہمارا مقصود یہاں کسی قسم کا مقابلہ کرنا نہیں ہے، اور نہ کسی طرح کی مشابہت ثابت کرنے کی فرض ہے، لیکن تاریخ اسلام کے ان ادارہ کو سمجھنے میں اس زمانہ کی ایک اور بین الاقوامی تحریک سے بڑی مدد مل سکتی ہے، خوش قسمتی سے یہ تحریک ہمارے سامنے اُٹھی، اُبھری اور پھیلی، اور مختلف مراحل سے گزری ہے..... ہماری مراد اشتراکیت کی تحریک سے ہے۔ (دس ۲۲۰)



غرض تو مشاہدات ثابت کرنے کی نہیں ہے، لیکن اسلام کے تاریخی ادوار کو آپ دیکھتے ہیں اشتراکیت ہی کی تاریخ کی روشنی میں، شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک میں بھی ایک موقع (ص ۱۶۳ حاشیہ) پر یہ مماثلت پیش کی گئی ہے، (نیز ملاحظہ ہو معارف مارچ ۱۹۴۷ء: ص ۲-۱۹۱، حاشیہ)

اسی قومیت کا فیض ہے کہ مولانا سندھی کی آزاد علیحدت پر تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کی تنقید بھی شاق لگتی ہے، بد قسمتی سے ہندوستان کے ممتاز مسلمان اہل قلم بھی عربیت کے دلدادہ میں، اس لئے ان سے بھی ہمارے مولانا خوش نہیں،  
 ... ان کے (یعنی عربوں کے) اہل قلم نے تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کو ہمیشہ زوال، نکبت اور بے دینی کا عہد ثابت کیا، اسلام کی تاریخ کا یہ تصور ٹھیک نہیں، ہماری بد قسمتی ہے کہ اس زمانے میں ہندوستان کے مسلمان اہل قلم میں سے جن لوگوں نے بھی تاریخ اسلام پر کتابیں لکھیں، وہ عربی تصنیفات سے بہت متاثر ہوئے، اور چونکہ عربی زبان کو ہمارے ہاں مقدس سمجھا جاتا ہے، اور اس زبان میں جو کچھ بھی لکھا ہوا ہو ہوس کو الہام کا درجہ دیا جاتا ہے، اس لئے یہ خیال ہندوستان کے اہل قلم میں بھی عام ہو گیا، (ص ۲۲۰)

ہم مولانا کو یقین دلاتے ہیں کہ عربی زبان میں لکھی ہوئی ہر چیز کہیں بھی الہامی نہیں خیال کی جاتی، عربی زبان میں الہامی اور مقدس چیز صرف ایک ہے، وہ ہے کتاب اللہ، جس کے تقدس سے شاید ان کو بھی انکار نہ ہو، رہی تاریخ اسلام کے بعض غیر عربی ادوار کی تنقید و تنقیص تو اس کے ذمہ دار وہ عجمی ہیں، جو

اسلام کی صراطِ مستقیم سے دُور جا پڑے ،

قومیت اور وطن پرستی کا جذبہ اچھے خاصے ہوشمند مفکر اور وسیع النظر عالم کو راہِ اعتدال سے کتنا دُور لے جاسکتا ہے ، اس کا اندازہ مولانا کے ان خیالات سے ہو سکتا ہے ، جو زیرِ نظر کتاب میں ”اسلامی افکار میں قومی اور ملکی رجحانات کے عنوان سے مرتب کئے گئے ہیں“ (ص ۲۷۲-۲۷۳)

”یہ صحیح ہے کہ دینِ اسلام کسی ایک ملک ، قوم یا زمانہ کے لئے مخصوص نہیں ، اسلام تمام انسانیت کا دین ہے اور قرآن کریم انسانیت کے اسی دین کا ترجمان (اور قانون) ہے۔“

اس عالمگیر قانون کو مجاز میں علی جامہ پہنایا گیا ، یہ جامہ اس عالمگیر قانون کی ایک تعبیر ہے ، جو زمانہ ماحول ، اور اہل حجاز کی طبیعت کے مطابق کی گئی ۔ اس تعبیر کو اصل قانون کی طرح عمومی اور ابدی سمجھنا ٹھیک نہیں ، (ص ۲۷۴)

آپ مجھے یہ مجازی تعبیر کیا چیز ہے ؟ ہم سیدھے سادے مسلمان تو اسے محض ”مجازی تعبیر“ کہنے کی جرات نہیں کر سکتے ہیں ، اس کا اصل نام سنت ہے جو قرآن شریف پر نامد تو نہیں ، لیکن اس کی تفصیل و تشریح ضرور ہے ، ائمہ اسلام ، سنت کو کتاب اللہ سے الگ نہیں قرار دیتے بلکہ اسی کا تتمہ سمجھتے ہیں ، لیکن مولانا فرماتے ہیں :-

” دین صرف قرآن میں منحصر ہے ، اور قرآن ہی دین کا قانون اساسی ہے ، ..... اسلام کی اجتماعی اساسی تحریک قرآن شریف میں منضبط ہے ، اور وہ غیر متبدل رہے گی ، لیکن جہاں کہیں کسی قانون پر عمل درآمد شروع



ہوتا ہے، ترجمانِ طہین کی حالت کے مطابق چند تہیدی قوانین بنائے جلتے ہیں، قانون اساسی تو غیر متبدل ہوتا ہے، لیکن تہیدی قوانین ضرورت کے وقت بدل سکتے ہیں، ہم سنت انجس تہیدی قوانین کو کہتے ہیں۔

”سنت“ مولانا کے نزدیک حجازی یا مدنی سوسائٹی کی ترجمان ہے، اس لئے اس میں ان کے نزدیک تبدیلی ہو سکتی ہے، یہ نظر عنایت سنت ہی پر پس نہیں کرتی، بلکہ اس کے بعد ایک قدم آگے بڑھ کر وہ قرآن کے احکام کو بھی ابدی اور عالم گیر نہیں مانتے۔

”مولانا کے نزدیک بھی قرآن میں کہیں کہیں جو احکام ہیں، وہ دراصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں، ان احکام کو اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالم گیر ماننا صحیح نہیں، عرب کے خاص حالات میں قرآن کے عمومی پیغام کو صرف ان احکام کے ذریعے ہی عملی صورت دی جا سکتی تھی“ (ص ۲۵۲) ایک دوسرے انداز میں اس کی تشریح ملاحظہ ہو:-

”مولانا فرماتے ہیں کہ نبوت انسان کی جبلی استعداد کا انکار نہیں کرتی، اور انسان کی جبلی استعداد اس کے خاص ماحول ہی سے بنتی ہے، مثلاً ہندوستان میں فطرۃ ذبح حیوانات پسندیدہ نہیں، اس لئے اگر کوئی ہندوستانی ذبح حیوانات سے بچے، (یعنی اپنے اوپر حیوانات کا گوشت حرام کرے) تو اس کا یہ فعل خلاف نبوت نہ ہوگا“ (ص ۲۵۵)

یہ سب اسی جذبہ وطن پرستی کے مظاہر ہیں، جو مولانا کی رگ و پے میں سرایت

کئے ہوئے ہے، اور جس کی کھوج میں انھوں نے مسلمانوں کی پوری تاریخ کھنگال ڈالی ہے،

احکام قرآنی کی تبدیلی اور تغیر کے متعلق ایک اور ارشاد ملاحظہ ہو، جو بالکل واضح اور کسی تبصرے کا محتاج نہیں ہے۔

• غیر عرب اقوام کے لئے اس پیغام (یعنی قرآن کریم) کو جو بظاہر عربی شکل میں تھا، اپنانے میں جو دقتیں پیش آئیں، دو طرح سے حل کیا گیا، عربوں کو دوسری قوموں پر حکمرانی حاصل ہو گئی تھی، ان قوموں کے عوام نے تو شریعت کو اس لئے مان لیا کہ یہ حکمرانوں کا قانون تھا.... البتہ دوسری قوموں کے خواص کے لئے اس قانون کو اپنانے میں جو رکاوٹ ہو سکتی تھی، وہ یوں دور ہو گئی، کہ اس قانون میں لچک تھی، غیر عرب اقوام کے خواص کو اجازت تھی، اگر وہ چاہیں تو عربی قانون کو بکشمہ قبول کر کے عرب بن جائیں، یا اس کی روشنی میں اپنے لئے ایک قومی قانون بنالیں، " (ص ۲۶۱)

ہم نہیں سمجھ سکتے کہ "لچک" سے مولانا کیا مراد لیتے ہیں؟ پھر اگر لچک کی تاویل بھی کر لی جائے، تو قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی، رہ رہ کر خیال ہوتا ہے کہ سب اسی "وطنیت" کے جراثیم ہیں، جو مولانا سندھی جیسے دیدہ وراور نکتہ رس عالم کو کھیرے سے ترکستان کی طرف لئے جا رہی ہے، ان کی ہڈیاں پھولوں میں رہیں، عارف لاہوری نے کتنا سچ کہا تھا۔

ان تازہ خلدوں میں بڑا سبک دھن ہے جو پیرزن اس کا ہے، ہندو بکالغن ہو۔ (بقابل)۔



ہر چیز کی ایک حد ہوتی ہے ، راقم اپنی سادہ لوحی سے یہ سمجھتا تھا ، کہ جذبہ وطنیت کی بھی کوئی نہ کوئی حد ہوتی ہوگی ، مگر مولانا شرمی کے افکار و سیاسی تعلیمات سے واقفیت کے بعد اس خیال کی عقلی آشکارا ہو گئی ، مسئلہ خلق قرآن اللہ اُس کی قومی تشریح پر مولانا نے جو خیالات ظاہر فرمائے ہیں ، ان کو پڑھ کر یقین ہو گیا ، کہ اس جذبہ وطن پرستی کی کوئی حد نہیں ، اور نہیں کہا جاسکتا ، کہ اُس کی ختم سامانیاں کہاں جا کر دم لیں گی ، ممکن ہے بعض سید سے سادے عقیدت مندوں کو یہ چلے ناگوار معلوم ہوں ، مگر راقم ان سے ذرا صبر کی درخواست کرے گا ، آئیے ذرا جی کرا کر کے مسئلہ خلق قرآن کی قومی تعبیر سن لیجئے ، اس کے بعد آپ کو فیصلے کا حق ہوگا ، اب تک اشتراکیوں کی یہ خصوصیت مشہور تھی ، کہ وہ دنیا کی تاریخ کی تعبیر معاشی عوامل کے ذریعہ کیا کرتے ہیں ، مگر اب معلوم ہوا کہ وہ اس خط میں منفرود نہیں۔ ہمارے بعض ارباب فکر کا بھی یہ کمال ہے کہ اسلام کی پوری تاریخ کی تشریح و تعبیر قومی نقطہ نظر سے کر لیتے ہیں۔ ایک نوٹہ ملاحظہ ہو۔

”مامون کے زمانہ میں خلق قرآن کا بھی مسئلہ اٹھا ، ایک گروہ کہتا تھا ، کہ کلام الہی جو خدا کی صفات قدیمہ سے ہے وہ تو قدیم ہے ، لیکن جو الفاظ آنحضرت پر نازل ہوتے تھے ، وہ مخلوق اللہ حادث تھے ، محدثین کہتے تھے کہ کلام الہی ہر حال میں قدیم ہے ، مامون نے پہلے گروہ کی حمایت کی ، اور اس خیال کو سلطنت کا اصولی مسئلہ بتلویا اور محدثین کی قیادت امام حنبل (احمد بن حنبل) نے فرمائی ، خلق قرآن کے اس تزع کے متعلق مولانا فرماتے ہیں ، کہ مامون کے زمانہ میں عربوں

کے ہاتھ سے سیادت کے سب ذرائع چھن چکے تھے، لے دے کے ایک زبان رہ گئی تھی، اور اب وہ اسے خاص الہی زبان منوانے پر مصر تھے، عجمی مسلمان قرآن کی تعلیم تو من جانب اللہ مانتے تھے، لیکن قرآن کے الفاظ کو وہ قرآن کے معانی یعنی اصل تعلیم کی طرح قدیم اور غیر فانی تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے، عربی الفاظ پر زور دینے والے حقیقت میں عربی تفوق کے قائل تھے،.....

محدثین کا اصرار تھا کہ قرآن کریم کے الفاظ کو غیر مخلوق مانا جائے، اور یا اس مسئلہ کو گول مول ہی رکھا جائے، کیونکہ عربی الفاظ کو مخلوق ماننے سے عربی تفوق پر زور پڑتی ہے۔ (صفحہ ۲۶)

ان افکارِ رندیوں کو پر ڈھئے اور مولانا کی جودتِ طبع کی داد دیجئے، یا پھر مسلمانوں کی بدقسمتی کا ماتم کیجئے کہ ان کے اہل نظر و فکر راہِ حق سے کس قدر دور ہوتے جا رہے ہیں؟ فتنہ خلقِ قرآن کی یہ تشریح بالکل غلط، اور واقعات کے خلاف ہے، بات اتنی تھی کہ مامون کو مناظرہ کا شوق تھا، عیسائیوں سے مناظرے میں کلامِ اللہ کو حادث کہہ گیا، کہ عیسیٰ (علیہ السلام) کلمۃ اللہ ہو کر مخلوق ہوئے، تو پھر قرآن کلامِ اللہ ہوتے ہوئے کیوں مخلوق اور حادث نہ ہو؟ ادھر سے مطالبہ ہوا کہ تمھارے علماء نو قرآن کو مخلوق اور حادث نہیں کہتے، حکومت کا نشتر بٹا ہوتا ہے، دیر کیا تھی، دربار میں علماء کی طلبی ہوئی، کمزور دل والے اور زمانہ ساز علماء کی کبھی کمی نہیں رہی..... لیکن انہی میں چند ایسے اباب عزیمت و استقامت بھی تھے جنہوں نے پوری پامردی اور بہادری کے ساتھ اس فتنہ کا مقابلہ کیا، انہیں اذیتیں دی گئیں،



قید خانوں میں طرح طرح سے پریشان کیا گیا، لاکھوں کے مجمع میں بلا ہلا کر قوتے مارے گئے، بدن زخموں سے چور ہو گیا، مگر یہ اللہ کے بندے راہ حق سے نہ ہٹے، اور تاریخ پر ایک مستقل نشان چھوڑ گئے، آج پوری اسلامی تاریخ میں حسین بن علی رضی اللہ عنہ و عن والدہ کے بعد احمد بن حنبلؒ کا موقف اپنی نظیر نہیں رکھتا، دنیاوی اور مادہ پرست تحریکوں سے مقابلہ مقصود نہیں، مگر یہ سبیل تفتن عرض کیا جاتا ہے، کہ اگر مولانا کا جی چاہے تو انقلاب روس اور جدید ترکی کی تاریخ کھنکال کر دیکھ لیں، ابن حنبلؒ کی استقامت اور برداشت کی مثال مشکل سے ملے گی:-

اُولَئِكَ اَبَانِي فَجَتْنِي بِشَلْهِمْ اِذَا جُمُعْنَا يَا جَرِيرَ الْمَجَامِعِ

ذہانت اور انج سے ایک انوکھی بات کہہ دینا آسان ہے، مگر اُسے ثابت کرنا مشکل ہے، کہاں عربی تفوق کا جذبہ، اور کہاں ابن حنبلؒ اور ان کے رفیقوں کا افضل الجہادستان ما: یہ الارض والسماء مولانا سندھی نے زیادتی اور ظلم کی حد کر دی، ابن حنبلؒ کا تو یہ عالم تھا کہ دڑے پڑھے ہیں، تہ بند کھلا پڑتا ہے، بدن لہو لہان ہو رہا ہے، وقت کا سب سے بڑا شہنشاہ معتصم باللہ کہتا ہے، کہ اب بھی کہہ دو صرف زبان کے مخلوق کا لفظ ادا کر دو۔ مگر اب پر جاری ہوتا ہی، تو یہ مشہور و نامور فقرہ:-  
اَعْطَوْنِي شَيْئًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ اَوْ مِثْلَهُ رَسُوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى اَقُوْلَ بِهِ (جلالہ العینین ص ۱۳۶-۱۳۷)

مگر یہ یورپ کی مادیت کا لوہا ماننے والے کہتے ہیں کہ وہ پیکر صداقت و عاشق سنت صرف عربی زبان اور عربی تفوق کی خاطر اپنی جان گنوا نے پڑ گیا ہوا تھا، اللہ جانتا ہے کہ ان ائمہ صدق و صفا کے ایمان و اخلاص پر اس سے زیادہ بدنام بہتان

نہیں اٹھایا جاسکتا ، وسیع علم الذین ظلموا ای منتقلب ینقلبون  
 مولانا کہتے ہیں کہ محدثین کا اصرار تھا کہ قرآن کے الفاظ کو غیر مخلوق مانا جائے  
 یا اُسے گول مول رکھا جائے ، اس گول مول کی حقیقت یہ ہے کہ سلف کا ایک طبقہ  
 صفات باری کے بارے میں بے انتہا محتاط تھا ، امام مالک کا مشہور قول ہے ۔  
 "اَلَا سَتَوَدُّ مَعْلُومَ وَالْكَیْفِ مَجْہُولِ وَالسَّوَالِ عَنْہُ بِدْعَةٌ"  
 اسی طرح کلام الہی کے بارے میں ایک طبقہ کہتا تھا :-

"القرآن کلام اللہ لا اعرف مخلوق او غیر مخلوق ،  
 یہ گول مول ضرور ہے مگر ٹال مٹول کا گول مول نہیں ، اس اجمال کی تہ میں عقیدہ  
 کی پاکیزگی اور ایمان کا راسخ ہے ، اور یہ چیز استہزاء کی بجائے رشک کی مستحق ہے ،  
 اسی سلسلہ میں ایک بات اور مولانا فرماتے ہیں ،

"عجمی مسلمان قرآن کی تعلیم تو منجانب اللہ مانتے تھے ، لیکن قرآن کے  
 الفاظ کو وہ قرآن کے معانی یعنی اصل تعلیم کی طرح قدیم اور غیر فانی  
 تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے ۔"

اس پر چند سوال پیدا ہوتے ہیں :-

(۱) دُرعباسی کے وہ کون عجمی مسلمان تھے ، کیا عقیدہ خلق قرآن کے قائلین اور  
 منکرین کی تقسیم نسل اور قومیت کی بنیادوں پر تھی ؟

(۲) قرآن کے الفاظ کو غیر فانی تسلیم کرنے کے معنی یہ تو نہیں کہ وہ من جانب اللہ  
 بھی نہیں ، مولانا کے بعض بیانات سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے :-

"در اصل بات یہ ہے کہ ایک عجمی کی عقل یہ سمجھ ہی نہیں سکتی ، کہ اللہ



کی تعلیم جو تمام زمانوں اور سب دنیا کے لئے ہے، وہ عربی اسلوب بیان اور عربی نظم الفاظ کی پابند ہو، عجمی ذہن کے لئے قرآن کے الفاظ کا خیر مخلوق سمجھنا ناممکن ہے، وہ تو معانی کو قرآن سمجھے گا! (ص ۲۶۶)

”وہ تو معانی ہی کو قرآن سمجھے گا!“ اس فقرہ سے شہہ ہوتا ہے، کہ کیسے کچھ اور تو نہیں مراد لیا جا رہا ہے؟

مولانا یہ بھی فرماتے ہیں کہ

”مامون کے زمانے میں عربوں کے پاس لے دے کے ایک زبان

بہ گئی تھی، اور اب وہ اسے خاص الہی زبان منوانے پر مصرتھے! (ص ۲۶۶)

دریافت یہ کرنا ہے کہ آپ عربی زبان کو کسی درجے میں الہی زبان مانتے بھی

ہیں؟ خاص و عام کی بحث تو بعد کی چیز ہے، جہاں تک اسلام کا تعلق ہو سہلک

بالکل صاف ہے، قرآن مجید اللہ کا کلام ہے، جو اس میں شک کرے اس کے کفر

میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں۔ یہ بھی واضح ہے کہ یہ اللہ کا کلام (قرآن مجید)

عربی زبان میں ہے تو اب عربی زبان، الہی زبان ہوتی یا نہیں؟ مگر آپ کی جمعیت

تو صرف معانی ہی کو قرآن سمجھتی ہے، اور آپ کے نزدیک اللہ کی تعلیم عربی اسلوب

بیان اور عربی نظم الفاظ کی پابند ہو ہی نہیں سکتی۔

اب یہ باب ختم ہوتا ہے، آخر میں ایک قومی لغزہ اور سن لیجئے، لغزہ ہے تو

وطن پرستانہ مگر زبان علم اور حکمت کی اختیار کی گئی ہے۔

”مولانا کے نزدیک دلی بھی دمشق و بغداد اور بخارا کی طرح مسلمانوں

کے ایک مستقل مرکز کی حیثیت رکھتی ہے، جس طرح عرب مسلمان ایک مستقل

قوم تھے، اور ان کا سیاسی مرکز دمشق اور بغداد رہا، اور ایرانی مسلمان  
ایک مستقل قوم ہیں، اور انہوں نے بخارا کو اپنا مرکز بنایا، اسی طرح  
ہندوستانی ایک مستقل حیثیت رکھتے ہیں، ان کی اپنی زبان ہے، اپنا  
فقہی مذہب ہے، اپنا علم کلام اور خاص حکمت ہے، جس طرح ایرانیوں  
نے عربوں سے اپنی قومی شخصیت منہائی، اور ایرانی زبان، ایرانی فقہ،  
ایرانی علم کلام اور ایرانی تمدن، مسلمانوں کی بین الاقوامی برادری کا ایک  
مستقل جزو بن گئے، اس طرح ہندوستانی مسلمان بھی ایک مستقل قوم ہیں،

(ص ۲۵۲)

ایرانیوں نے جس طرح اپنی قومی شخصیت منہائی، اس کی بڑی دردناک داستان  
ہے، اس کا ذکر نہ چھیڑا جاتا، تو اچھا تھا، رہ مسلمان ہند کا اپنا فقہی مذہب تو ہیں  
اس کا علم نہیں، ان کی اکثریت فقہ حنفی کی پابند ہے، جو صرف ہندوستان میں  
محدود نہیں، امام اعظم اور ان کے جانشینوں کی مرتب کردہ فقہ افغانستان، ترکستان،  
اور عربی ملکوں میں بھی رائج ہے، نیز خود اہل ہند کی ایک بڑی تعداد اہل حدیث ہے،  
جو محدثین کے طریقے پر چلنا اپنے لئے سرمایہ سعادت خیال کرتی ہے، ممکن ہے،  
مولانا کا دماغ ان کا فاری وجود تسلیم نہ کرتی ہو، مگر ان کا وجود ہے، اور بہت نمایاں،  
موجودہ ہندوستان کے بعض چوٹی کے علماء عقائد اور فقہ دونوں میں محدثین اور سلف  
کا مسلک رکھتے ہیں،

مولانا کا ارشاد ہے کہ ہندوستانی مسلمان ایک قوم ہیں، اب اسکی پولیس ماحکمہ

فرمائیے :-



”اکبر تغلقوں کی طرح نہ تو قاہرہ کے عباسی خلفاء کی دینی حاکمیت کو تسلیم کرتا تھا، اور نہ اُسے اپنے باپ ہمایوں کی تعلید میں ایران کے ضیعہ بادشاہوں کی سرداری گوارا تھی، چنانچہ اس نے ہندوستان میں ایک مستقل صاحب اقتدار سلطنت کی بنیاد رکھی، یہ خالص ہندوستانی سلطنت کی ابتدا تھی۔“

یہ ہے مولانا کی ہندوستانی سلطنت کا نمونہ، جس کا وہ خواب دیکھ رہے ہیں، اکبری بدعات کے خلاف حضرت مجدد الف ثانی کے جہاد سے کون واقف نہیں، اس کی تازہ تشریح بھی ملاحظہ فرمائیے۔

”بدقسمتی سے ہندوستان کے حالات کچھ اس قسم کے تھے، کہ اس فکر سے ملک کی سیاسی زندگی میں خاطر خواہ نتائج نہ نکل سکے، بات یہ ہے کہ جس طرح مامون کے اقدام سے عربی ذہن کے تفوق پر زور بڑھتی تھی..... اسی طرح اکبر کے زمانہ میں بھی ہندوستان کے مسلمان حکمران طبقوں نے محسوس کیا، کہ اکبری مسلک سے اسلام کی برتری کو صدمہ پہنچے گا، اور اس کے ساتھ ان کی سیادت بھی خطرہ میں پڑ جائیگی، چنانچہ یہاں بھی اکبری فکر کے خلاف بغاوت ہوئی، اور عالمگیر کے زمانہ میں امام ربانی مجدد الف ثانی کے رجحان کو حکومت کا اصول تسلیم کر لیا گیا۔“ (ص ۳۸۹)

گویا امام ربانی بھی مسلمان حکمران طبقوں کے جذبہ سیادت و تفوق کی تبلیغ کر رہے تھے، کہاں کی بات کہاں جا پہنچی ہے۔

ہندوستانی قومیت کے پرستاروں کے نزدیک اکبر اعظم سے زیادہ چہیتا کوں ہو سکتا ہے ؟ طبعی طور پر مولانا اس کے بڑے مداح ہیں ۔

چنانچہ اکبر پہلا مسلمان فرمانروا ہے جس نے اس ملک میں آزادی اسلامی ہندوستانی سلطنت کی بنیاد رکھی ، جو نہ ایران کی حلقہ گجوش تھی اور نہ عثمانی سلاطین کے تابع ، یہ مسلمانوں کی قیادت میں ہندوستان میں قومی حکومت کی تشکیل تھی ، اور اسلام کے اصول و قوانین کے اندر ہندوستانی قومیت اور ان کے تمدن اور تہذیب کو زندہ کرنے کی کوشش ، ( ص ۴۳ ) بالکل صحیح ! یقینی اکبر کی حکومت ہندوستانی قومیت اور ہندو تمدن و تہذیب کو زندہ کرنا چاہتی تھی ، مگر سوال یہ ہے کہ کیا اسلام کے اصول و قوانین کے اندر رہ کر ایسا ممکن بھی ہے ؟

مولانا کے نزدیک وحدۃ الوجود کا عقیدہ اکبر کے فکر کی اساس تھا ، اور اسی پر اس کے دین الہی کی بنیاد رکھی گئی تھی ، ۲۹۶-۲۹۷ ، معلوم نہیں وحدۃ الوجود کے ماننے والے مولانا کے اس نظریہ کے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں ،

اس سلسلہ میں مزید ارشاد ہوتا ہے ۔

” اکبری سیاست ایک دینی فکر کا نتیجہ تھا ، جس کا اساس وحدۃ الوجود کا عقیدہ تھا ..... جہانگیر کے زمانے میں امام ربانی نے ابن عربی کے عقیدہ وحدۃ الوجود کی تردید کی ، اور اس پر جس سیاست کی بنا پڑی تھی ، اُسے غلط ٹھہرایا ، امام ربانی کے مکتوبات سے معلوم ہوتا ہے ، کہ سلطنت کے بڑے بڑے با اقتدار سرداروں سے اُن کی خط و کتابت رہتی تھی ،



اور یوں بھی مسلمانوں کے حکمران طہقین کا ان کی طرف مائل ہونا ایک

طہقی امر تھا (ص ۳۰۷)

دیکھنے وہی بات مودنا و سرے انداز میں کہہ رہے ہیں، کتنا یہی چاہتے ہیں کہ امام ربانی اس وقت کے مسلمان حکمران طہقین کی نمائندگی کر رہے تھے اور انہیں اکبر کی بدعات اور اس کے بداندیش وزیروں کی یہودہ حرکت سے کوئی خاص اصولی اختلاف نہیں تھا، ورنہ مولانا سے زیادہ اسے کون جانتا ہے کہ معاہدہ مٹ ابن عربی کے عقیدہ وحدت الوجود کا سنیں تھا، معاملہ دین کا تھا، اکبر نے اس دین ہی کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، جو حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا میں لے کر آئے تھے، اگر حضرت امام ربانی مجاہدانہ میدان میں نہ آتے، تو نہ اورنگ زیب پیدا ہوتا، اور نہ ہم آپ اس حال میں ہوتے، لیکن ہمارے مولانا ہیں کہ اکبر کی شہنشاہیت کو ہندوستانی اسلامی حکومتوں کا نام دیے جا رہے ہیں۔

”اکبر کی حکومت حقیقت میں ہندوستانی اسلامی حکومت تھی، اسکے سیاسی مسلک میں ہندوستانیت کو اسلامیت پر ترجیح دی گئی تھی، کیونکہ ابتر اسے کار میں اسلامی حکومت کو ہندوستانی بنانے کے لئے لاہری طور پر ہندوستانیت پر زیادہ زور دینا چاہئے تھا“ (ص ۲۰۹)

خاکسار عرض کرنا چاہتا ہے کہ اسلامی حکومت ہندوستان میں تھی کہاں جسے اکبر اور اس کے حاشیہ نشین، ”ہندوستانی“ بنانا چاہتے تھے، مغلوں سے پہلے کی مسلمان حکومتوں کو کسی حال میں اسلام کی حکومت نہیں کہا جاسکتا، وہ مسلمانوں کی حکومتیں تھیں جن میں بادشاہ اچھے بھی ہوتے تھے اور بُرے بھی، اکبر پہلا بادشاہ ہے جس کے

دور میں وہ مسلمانیت بھی ختم کر دی گئی اور صرف اسی بد پر بس بنیں کیا گیا، بلکہ دین ہی کے پیچ و پھان سے اکھاڑ دینے کی مہم شروع کر دی گئی، اور ایک نئے دین الہی کی بنیاد ڈالی گئی۔ ممکن ہے مولانا کے نزدیک یہ ہندوستانیت ہو، مگر کتاب سنت رسول پر ایمان رکھنے والا اسے اتحاد و زندہ سمجھنے پر مجبور ہے،

اورنگ زیب کی دینداری اور مذہبی پالیسی کی توجیہ بھی مولانا نے اپنے مخصوص انداز میں کی ہے جو سنسنے کے لائق ہے، ہمیں اب تک نہیں معلوم تھا کہ عالمگیر جلد پر بھی اپنا اقتدار چاہتا تھا اور اس کی سیاست کی تہ میں اسلامی دنیا کی قیادت کا جذبہ کام کر رہا تھا، ہم مولانا کو جھٹلانے کی جرأت تو نہیں کر سکتے، البتہ یہ غرض کرنا چاہتے ہیں کہ تاریخ سازی کے لئے بھی کچھ قرائن کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔

بہر حال مولانا کی توجیہ ملاحظہ ہو :-

• اکبر کی سلطنت ہندوستانی اسلامی سلطنت تھی، اورنگ زیب چاہتا تھا کہ وہ اس ہندوستانی اسلامی سلطنت کے دائرہ اثر کو اتنی وسعت دے کہ اس کے اندر خیبر پار کے ملک بھی آجائیں، اور حجاز پر بھی اس کا اقتدار ہو، اور یہ اس وقت ممکن نہ تھا، جب تک وہ اپنی حکومت کو اسلامی رنگ نہ دیتا..... اورنگ زیب کے پیش نظر ہندوستان کے علاوہ اسلامی دنیا کی قیادت تھی، اس لئے (اس) نے اسلامیت کو مقدم جانا:

مولانا کو جمع اعداد میں کمال حاصل ہے، وہ اکبر اور عالمگیر دونوں کے مداح ہیں، اکبر ہر اس لئے فریفتہ ہیں کہ اُس نے خالص قومی ہندوستانی سلطنت کی بنیاد ڈالی، عالمگیر کی یہ ادوا نہیں بھاتی ہے کہ اُس نے بیرون ہند میں ہندوستان



کی عظمت کا جھنڈا بلند کیا۔

”دوسرے لفظوں میں اشوک سے ہزار ہا سال کے بعد ایک بار پھر ہندوستانی اس قابل ہوئے کہ وہ دوسروں کی سیاسی اور فکری ترکتازیوں کی آماجگاہ بننے کی بجائے اپنا پیغام باہر کی دنیا کو ستائش، گواہی و اشوک کے زمانہ میں یہ پیغام بدھ مت کا تھا، اور عالمگیری کے عہد میں یہ امام ربانی مجدد الف ثانی کا پیغام تجدید اسلام تھا“ (ص ۳۱۶)

فکری ترکتازیوں کا فقرہ قابل غور ہے، شاید مولانا کے نزدیک اسلام اور متقدمین ائمہ اسلام کے اثرات بھی ترکتازیوں میں داخل ہوں۔

مولانا سندھی ہندوستان میں حکمت ولی اللہی کے داعی ہیں، اور انھیں شاہ صاحب کی کتابوں میں بے نظیر عبور حاصل ہے، مگر وہ شاہ صاحب کے افکار جس طرح پیش کرتے ہیں اس سے خود شاہ صاحب سے بدگمانی ہونے لگتی ہے، مولانا فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب بھی اکبر اور عالمگیری دونوں کے قائل تھے، شاہ صاحب اکبر کے قائل ہوں، اس کی سیاست کے ثناخواں ہوں، یہ بات ناقابل قبول ہے، جب تک صریح شہادت نہ پیش کی جائے، ہر حال مولانا کا بیان ملاحظہ ہو،

..... ”اہل فکر کی یہ جماعت سلطنت کے ان لوگوں سے واقف تھی وہ اکبر کے سیاسی اعمال کے حامی نہ تھے، لیکن جس خبیث پیر اکبر نے مختلف ملتوں کو ہم لونا کرنے کی کوشش کی تھی، وہ اصولاً اس سے متفق تھے، اسی طرح وہ عالمگیری کی اسلام پرستی کے قائل تھے، لیکن اسلام پرستی نے امور سلطنت میں جو سخت گیری کی روش اختیار کی تھی اس



کے خلاف تھے، شاہ ولی اللہ کے والد شاہ عبدالرزاق رحمہ اللہ اور ان کے  
ہونہار فرزند امام ولی اللہ ان کے افکار کے مرتب کرنے والے

ہیں۔ (ص ۳۱۹)

کیا یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ کا مصنف اس پہنچ  
سے اصولی طور پر متفق ہو، جو اکبر نے مختلف ملتوں کو ایک کرنے کے لئے اختیار  
کیا تھا،

زیر نظر کتاب میں ایک باب ولی اللہی سیاسی تحریک پر بھی ہے (ص ۳۲۰)۔  
(۳۳۱) یہ گویا مولانا کی کتاب "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک" کا خلاصہ ہے۔  
اس خلاصہ میں بھی سجد و بین کے محدثین، عام اہل حدیث اور بدنام و مظلوم  
وہابیوں پر نظر عنایت مبذول ہوئی ہے (ص ۳۳۵) جسے ہم یہاں نظر انداز کرتے  
ہیں، کہ ان پر تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے، (معارف :- فروری، مئی ۱۹۷۳ء)

کانگریس پر بھی مولانا کے افکار قابل دید ہیں (ص ۳۴۲-۳۴۱) مگر ہمیں انکی  
توجیہ و تشریح سے اتفاق نہیں، کہ ہم وطنیت اور قومیت کو اسلام کے لئے  
زہر قاتل سمجھتے ہیں، اور مولانا اس کے سرگرم داعی ہیں، وہ ہر تحریک اور ہر فکر  
میں وطن پرستی کا سراغ لگا لیتے ہیں، البتہ انھوں نے گاندھی جی اور کانگریس کی  
ہندوستان قومیت سے متعلق بڑی معقول باتیں کہی ہیں، اسی سلسلے میں انھوں نے  
مولانا حسین احمد صاحب کی سیاست پر بھی دلچسپ انداز میں نکتہ چینی کی ہے :-

"مولانا نے فرمایا کہ تعجب ہے مولانا حسین احمد، مصطفیٰ کمال کی ترکی

تحریک کے تو خلاف ہیں، لیکن حکومت برطانیہ کی عداوت میں اس پر



کبھی غور نہیں کرتے، کہ گاندھی جی ہندوستانی تحریک چلا رہے ہیں، اس سے ہندوستان کے مسلمانوں کی قومی شخصیت کو کس قدر نقصان پہنچنے کا امکان ہے۔ (ص ۳۵۹)

اس تحریر کے ختم کرنے سے پہلے جی چاہتا ہے کہ مولانا کا ایک اور وطن پرستانہ رجحان ناظرین کی صنیافت طبع کے لئے پیش کر دیا جائے، خوبی یہ ہے کہ اس رجحان کی تصنیف کا سہرا بڑے بڑے بزرگوں کے سر باندھا گیا ہے۔

”دیوبندی اسکول ہند کو کیا سمجھتا ہے، اس کے لئے سید المرحان نام کی عربی تاریخ ہند پڑھئے، قدیم مذاہب ہند کے متعلق ان کے نظریات مرزا مظہر جانجاناں اور امام عبدالعزیز دہلوی کے مکتوبات میں ملیں گے، میں ان کی ترجمانی مختصر الفاظ میں یہاں کرتا ہوں، ہمارا ہندوستان، دنیا کی تاریخ میں عظیم نشانِ رفعت کا مالک ہے، پہلے دور میں اس نے سنسکرت جیسی زبان پیدا کی، کلیدِ دامن جیسی حکمت کی کتاب لکھی، فوجی تمرین کا کھیل شطرنج ایجاد کیا، ریاضی میں یونان کا ہمسربنا، الہیات میں ویدانت فلاسفی سکھانے میں جگت گرو بننا، اس سے ویدک دھرم اور بدھ دھرم دنیا میں پھیلے، اس نے ہمارا حبِ اشوک جیسے حکمران پیدا کئے، دوسرے دور میں قدیم انسانیت کی علمبردار سوسائٹی کو اسلام جیسے انٹرنیشنل پروگرام سے آشنا کرنے والا جلال الدین اکبر پیدا کیا، مشرقی ایشیا کی زبانوں کو ملا کر اردو جیسی انٹرنیشنل زبان پیدا کی، محی الدین عالمگیر جیسا پیدا کیا، جو تمام ممالک



ہند کو ایک قانون کا پابند بنانا سکھا گیا۔ امام ولی اللہ جیسا فلاسفر پیدا

کیا؟ رص ۹-۱۳۴۸

اس رجز کے اور مصرعے جیسے بھی ہوں، مگر اکبر والا مصرعہ تو یقیناً غیر موزون  
ہے، کہاں مولانا کا چہیتا اکبر اعظم اور کہاں اسلام کی دعوت !! اللہ اکبر بولنے  
کی جاتے ہے۔

امدادہ ایک مختصر تبصرہ لکھنے کا تھا، مگر کوشش کے باوجود یہ تحریر کچھ نہ کچھ  
طویل ہو ہی گئی، پھر بھی نقد کا حق ادا نہ ہوا، ضرورت ہے کہ کوئی صاحب نظر  
عالم پوری کتاب پر سبب و شرح کے ساتھ گہری تنقید کرے۔ راقم نے اپنی بساط  
کے مطابق صرف نمایاں اور زیادہ قابل اعتراض حصوں کی نشان دہی کر دی ہے۔